

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO  
PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA**

**GUSTAVO JAVIER FIGLIOLO**

**UMA VISÃO DO INCESTO EM JUAN RULFO: NARRATIVA, SEMÂNTICA  
E IDEOLOGIA**

**FLORIANÓPOLIS  
2010**

**GUSTAVO JAVIER FIGLIOLO**

**UMA VISÃO DO INCESTO EM JUAN RULFO: NARRATIVA, SEMÂNTICA E  
IDEOLOGIA**

Dissertação apresentada ao Curso de  
Pós-graduação em Literatura da  
Universidade Federal de Santa Catarina  
para a obtenção do título de Mestre em  
Literatura

Orientador: Professor Dr. Rafael Camorlinga Alcaraz

**FLORIANÓPOLIS  
2010**

A María Adoloratta, pela vida.

A Gabriel, pela alegria.

A Mara, pela paciência.

## AGRADECIMENTOS

A meu orientador Professor Rafael, pelo voto de confiança e pela excelência metodológica.



## RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo analisar o romance “Pedro Páramo”, de Juan Rulfo, através de uma leitura crítica para com as temáticas de incesto e paternidade constituintes da obra. Visivelmente, o incesto ocupa um lugar central na obra do escritor, de mãos dadas com a idéia de pecado e do sentimento de culpa, imagem carregada de uma densa atmosfera religioso-espiritual. Da mesma forma, temos a imagem do patriarca a ser obedecido, como regulador de um sistema social universal e hegemônico. Para tanto, será analisada a estilística de Juan Rulfo, cuja semântica ideológica forja a narrativa de seu Jalisco natal. Nosso embasamento teórico estará dado pelas teorias de Freud e Lévi-Strauss a respeito do incesto, contestadas pela teoria feminista pós-estruturalista com base em algumas idéias de Michel Foucault e Jacques Lacan.

Palavras-chave: Juan Rulfo, Incesto, Feminismo, Pós-estruturalismo, Ideologia.

## **ABSTRACT**

The purpose of this research is to make an analysis of Juan Rulfo's novel "Pedro Páramo", through a critical review of incest and paternity as component of the work. Notoriously, incest has a central role in the writer's work, together with the idea of sin and guilt, images set in a dense religious-spiritual atmosphere. In the same way, there exists an image of the patriarch to be obeyed as the ruler of a universal hegemonic social system. So, there will be analyzed Juan Rulfo's style, whose ideological semantics forges his Jalisco's narrative. Our theoretical source of analysis will be set on Freud's and Lévi-Strauss' theses on incest, refuted by post-structuralist feminist theory with some ideas of Michael Foucault and Jacques Lacan.

Key-words: Juan Rulfo, Incest, Feminism, Pos-structuralism, Ideology.

## SUMÁRIO

RESUMO .....	6
ABSTRACT .....	7
SUMÁRIO.....	8
 INTRODUÇÃO .....	 9
 CAPÍTULO 1	
1.1 FREUD E O INCESTO: TOTEM E TABU.....	14
1.2 O HORROR AO INCESTO.....	15
1.3 TABU E AMBIVALÊNCIA EMOCIONAL .....	17
1.4 ANIMISMO, MAGIA E A ONIPOTÊNCIA DE PENSAMENTOS .....	21
1.5 A ORIGEM DA EXOGAMIA E SUA RELAÇÃO COM O TOTEMISMO.....	24
 CAPÍTULO 2	
2.1 LÉVI-STRAUSS E O INCESTO: AS ESTRUTURAS ELEMENTARES DO PARENTESCO .....	29
2.2 NATUREZA E CULTURA E O PROBLEMA DO INCESTO .....	30
2.3 O UNIVERSO DAS REGRAS E O PRINCÍPIO DE RECIPROCIDADE .....	34
2.4 O TABU DO INCESTO E A INSTITUIÇÃO MATRIMONIAL EM FREUD E LÉVI- STRAUSS.....	39
 CAPÍTULO 3	
3.1 AS TEORIAS FEMINISTAS E O INCESTO .....	42
 CAPÍTULO 4	
4.1 JUAN RULFO E “ <i>LOS BAJOS DE JALISCO</i> ”.....	55
4.2 PEDRO PÁRAMO .....	66
 CONCLUSÃO.....	 83
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	 88



## INTRODUÇÃO

Uma das mais antigas problemáticas suscitadas na raça humana, desde tempos imemoriais, registrada nos costumes dos povos, em sua linguagem, em sua cultura, é sem dúvida alguma a interdição do incesto, categoria que, segundo as Teorias Feministas e o pós-estruturalismo, é criada com a própria proibição.

O fato da proibição dos relacionamentos sexuais consangüíneos<sup>1</sup> estabeleceria regras, ou a Regra, tendentes a funcionar como um marco regulatório para a vida em sociedade, inibidor de determinados comportamentos que ultrapassariam a mera união mãe-filho.

As teorias históricas tidas como referente para a explicação da aporia, seu desvendamento, foram formuladas por Sigmund Freud, com sua abordagem psicanalítica, e Lévi-Strauss e sua antropologia estrutural; considerado em menor medida, o enfoque sociológico de Émile Durkheim também trouxe contribuições na tentativa de resolução do assunto.

Mas estas teorias foram -estão sendo-, contestadas pela corrente pós-estruturalista, principalmente pelas Teorias Feministas.

O objetivo deste trabalho é, então, fazer uma análise de cada uma das teorias, destacar os pontos em comum entre elas, pontuar os lugares em que se contestam e, finalmente, verificar como o fenômeno é retratado na literatura, com a análise do romance “Pedro Páramo”, de Juan Rulfo.

No primeiro capítulo analisaremos a abordagem psicanalítica que Sigmund Freud faz ao tratar do assunto e veremos à conclusão que ele chega.

O segundo capítulo estará destinado a Lévi-Strauss e o enfoque antropológico estruturalista; veremos que, apesar de pontos em comum, sua conclusão da explicação da interdição do incesto é diferente da freudiana.

Já o terceiro capítulo aborda a desconstrução que as Teorias Feministas fazem daquelas duas primeiras abordagens, consideradas universalizantes, material que servirá como base teórica para a análise de “Pedro Páramo”.

Finalmente, o quarto capítulo analisa o romance “Pedro Páramo”, levando em consideração todo o arcabouço teórico anterior e procurando verificar na linguagem, na semântica, como, consciente ou inconscientemente, constrói-se uma narrativa que tenta legitimar a universalização das teorias de Freud e Lévi-Strauss, e como é possível verificar

---

<sup>1</sup> Veremos que, apesar de muitos deles, não todas as proibições recaem sobre sujeitos em algum grau de consangüinidade.

nessa linguagem uma possível desconstrução, na linha do pós-estruturalismo. Mostrar o mundo patriarcal em “Pedro Páramo”, analisando como esse discurso patriarcalista é construído e como ele se manifesta na literatura.

O romance “Pedro Páramo”, de Juan Rulfo, tem sido analisado desde os mais diversos vieses, em inúmeras abordagens de literatura comparada. E não escapou a estas análises o tema do incesto, recorrente na obra rulfiana.

Acreditamos, porém, não tenha sido suficientemente explorado um enfoque que abarque o mais representativo acerca da Lei de interdição (do incesto) e sua desconstrução, para uma leitura crítica de “Pedro Páramo”. Eis a justificativa que nos incitou a este trabalho de investigação.

O problema do incesto constitui, provavelmente, uma das peculiaridades mais notáveis da raça humana. Inscreve-se no arcabouço político-social e cultural do homem, determinante por sua vez de uma moral e uma jurisprudência que regulam sua prática – a interdição na maioria dos casos.

Os clássicos tidos como referentes, ao longo de praticamente todo o século XX, e que se ocuparam de estudar a interdição do incesto, são Sigmund Freud e Lévi-Strauss.

Aquele fez seus estudos a partir de uma perspectiva subjetiva; este, desde uma perspectiva social. Em ambos verificamos a existência de uma identidade entre a proibição do incesto e a Lei que estabelece a entrada na Ordem Simbólica do sujeito, reguladora das normas que estruturam a vida em sociedade.

Para Freud, o acontecimento simbólico que inaugura a Cultura está dado pelo assassinato do pai primevo e o pacto entre os irmãos parricidas. Este evento pressupõe a repressão dos impulsos sexuais para a manutenção da ordem social, sem a qual o caos fratricida primária sobre a Lei; a partir daqui, a transgressão da interdição situaria o transgressor numa posição inconciliável com o grupo social; a proibição social formalizada pelas regras totêmicas se relaciona com o tabu na medida em que o fato compreende razões divinas e situa-se dentro do sagrado.

Freud chega a esta conclusão a partir da comparação com o mecanismo de funcionamento das neuroses, análogo ao tabu do incesto, uma vez que em ambos existe uma repressão, um recalque que originará um inconsciente; assim, no momento da primeira pulsão libidinal da criança direcionada normalmente à mãe, interpõe-se a proibição e o sujeito entra no marco da cultura. O adulto, mais tarde, e ao longo de toda sua vida, voltará insistentemente

à procura deste objeto de desejo perdido por ele para sempre, ativando seus mecanismos de defesa do *eu* para evitar sua destruição e originando os recalques transfigurados em neuroses.

O que subjazeria no fundamento do tabu existente sobre uma proibição, assim como no comportamento do neurótico, seria uma conduta ambivalente em relação ao objeto sagrado: ao mesmo tempo em que se deseja (o objeto de desejo), há uma poderosíssima força em contrário que impele ao seu afastamento e à proibição.

Freud recorrerá á literatura para exemplificar, com a história de Édipo, o mito que dará lugar ao complexo homônimo. Este simboliza a entrada de cada sujeito na Cultura, através da lei de interdição do incesto, possibilitando sua constituição como sujeito sexuado dentro de cada lugar simbólico que ocupará no contexto familiar e social.

Lévi-Strauss, por outro lado, chega a conclusões semelhantes quanto ao interdito do incesto confundir-se com a própria Cultura.

A instituição da ordem simbólica necessitaria de uma regra universal que atue como reguladora da vida em sociedade. O interdito do incesto, assim, estabeleceria esta nova ordem deslocando a ordem natural; imporá uma ordenação da sexualidade humana estabelecida por via da Regra, da reciprocidade (das relações humanas entre os homens) e do dom (a mulher oferecida como o bem mais prezado).

A sexualidade humana estaria, desse modo, na encruzilhada entre a ordem natural e a ordem social; Lévi-Strauss considerou a proibição do incesto uma estrutura universal de caráter coletivo impositório para realizar a passagem entre as duas ordens.

Tanto a análise freudiana da ciência do inconsciente quanto o método estruturalista antropológico, tentam explicar o incesto a partir de sua proibição. E esta proibição funcionaria como uma construção cultural submetida a regras dentro da sociedade.

A partir dos anos setenta e com mais força nas duas últimas décadas, surge outro discurso que, entre outras temáticas, vem a contestar as visões clássicas de explicação do incesto apontadas acima.

As Teorias Feministas argumenta que o incesto e sua proibição são uma construção discursiva que visa legitimar, entre outras coisas, uma hierarquia de gênero baseada num modelo patriarcal com o inerente correlato de uma sexualidade heteronormativa.

Com efeito, se o tabu do incesto fosse uma verdade universal, poder-se-ia explicar sua existência como uma aberração, como um crime contra a humanidade. Mas uma análise histórica mais acurada revela que o tabu do incesto varia conforme as épocas e as culturas nas quais este está inscrito. O incesto, assim, seria uma construção cultural.

Judith Butler, por exemplo, interpreta a proibição do incesto como uma instância formadora de gênero e heterossexualidade.

A criança, ao renunciar à mãe como objeto de desejo, identifica-se com o pai; esta perda, descrita por Freud como melancolia, é internalizada pela criança como uma proibição, e esta proibição regula a identidade de gênero e a lei do desejo heterossexual (BUTLER, 1990, p.60).

Vicki Bell (1993, p.115) vê este raciocínio também na linha do estipulado por Michel Foucault, na medida em que o desenvolvimento da sexualidade requer da proibição do incesto porque é dentro da família onde se dão os primeiros passos da sexuação do indivíduo.

Gayle Rubin não é menos incisiva. Para a autora, os elementos fornecidos por Lévi-Strauss para manter os arranjos sexuais, assim como os de Freud e a internalização psíquica do indivíduo em masculino e feminino, implicam uma exposição das estruturas sociais criadas pelo discurso para a opressão da mulher (2006, p.98).

Se sairmos um pouco especificamente da visão das teóricas feministas, poderemos também visualizar alguns argumentos de desconstrução das teorias universalizantes.

Jacques Derrida faz uma análise, em “*A Escritura e a Diferença*”, dos pressupostos que Lévi-Strauss contemplou na construção de sua teoria estruturalista. Entre outras coisas, ele chama a atenção para a oposição, escolhida por Lévi-Strauss, entre natureza e cultura. Este fio condutor, comenta Derrida, é tão antigo quanto a própria filosofia: “É mesmo mais velho do que Platão. Tem pelo menos a idade da Sofística” (1971, p.236). Foi concebido como uma cadeia histórica que opõe a natureza não só à cultura, mas “à lei, à instituição, à arte, à técnica, também à liberdade, ao arbitrário, à história, à sociedade, ao espírito” (1971, p.236). Lévi-Strauss vai considerar um *escândalo* o fato da proibição do incesto, já que constitui um fato natural, por ser universal, e compreende ao mesmo tempo uma série de regras e normas inscritas na Cultura. A proibição do incesto, então, é um escândalo porque desafia a oposição entre natureza e cultura.

Derrida aduze que o pensar a natureza e a cultura em termos de uma “diferença” constitui uma falácia, derrubando assim o postulado estruturalista:

[...] Só existe evidentemente escândalo no *interior* de um sistema de conceitos que dá crédito à diferença entre natureza e cultura. Começando a sua obra com o *factum* da proibição do incesto, Lévi-Strauss instala-se portanto no ponto em que essa diferença, que sempre passou por evidente, encontra-se apagada ou contestada. Pois a partir do momento em que a proibição do incesto já não se deixa pensar na oposição natureza/cultura, já não se pode dela dizer que seja um fato escandaloso [...] Poder-se-ia dizer talvez que toda a conceptualidade filosófica fazendo sistema com a oposição

natureza/cultura está destinada a deixar no impensado o que a torna possível, a saber, a origem da proibição do incesto (DERRIDA, 1971, p.237).

Deixar no impensado, repensar o formulado, não forçar, no mínimo, a natureza dos fatos: eis o centro instável do estruturalismo.

Tradicionalmente, o estudo do incesto foi tema da antropologia, da sociologia, da psicologia, na tentativa de explicação dos efeitos de perturbação social que a prática acarretaria.

A literatura, enquanto arte, não faz mais do que registrar o fato. Não será curioso, portanto, verificar que a temática do incesto é recorrente e constante; não existe período, desde os mais remotos tempos, em que histórias de relacionamentos incestuosos não tenham sido registradas; primeiramente de forma oral, através das mitologias, e depois grafadas nos distintos gêneros literários. A conclusão óbvia que se faz de imediato é a de que o incesto foi (é) registrado porque sua prática era (é) comum; acontecia, acontece. Comenta Elizabeth Barnes (2002, p.2):

[...] *“Literature provides both a means for the displacement of traumatic experience onto myths, stories and so forth, and a means for its realization, through the ‘witnessing’ of trauma by listeners/readers”*<sup>2</sup>.

Este ‘testemunhar’ é o que nos propomos ao fazer a leitura de “Pedro Páramo”, de Juan Rulfo. Situado num universo particularíssimo, o qual só pode ser conhecido pela própria vivência física e espiritual no/do lugar; a terra descrita por Rulfo carrega, entre tantas coisas, um universo patriarcal, a visão masculina de mundo que as mulheres de Comala parecem querer desconstruir.

O incesto em Juan Rulfo aparece de maneira recorrente na descrição de seu Jalisco natal. Primeiro em “El Llano en Llamas” e depois em “Pedro Páramo”, encontra-se junto à violência e à desesperança dentro da vida de suas personagens. Da mesma maneira, flutua a idéia do pecado, imersa numa atmosfera marcadamente religiosa.

Todos estes componentes conformam uma narrativa em que a diferença entre natureza e cultura se perde no enigma do símbolo.

---

<sup>2</sup> A literatura provê meios para o deslocamento das experiências traumáticas em mitos, estórias e assim por diante, e meios para sua realização através do ‘testemunhar’ esses traumas pelos ouvintes/leitores.

## CAPÍTULO 1

### 1.1 FREUD E O INCESTO: TOTEM E TABU

*“Os desejos sexuais não unem os homens, mas os dividem”*

Sigmund Freud

A tarefa de encontrar uma explicação à proibição do incesto foi empreendida por Sigmund Freud por volta de 1910, com a leitura da vastíssima bibliografia existente sobre o assunto.

O interesse de Freud sobre a antropologia social, assim como a arqueologia e a pré-história, vinha de muito tempo atrás, provavelmente de maneira concomitante à elaboração da teoria psicanalítica de sua autoria. As principais influências por ele mesmo citadas vêm das obras de Wilhelm Wundt e Carl Gustav Jung.

Numa carta, em 12 de dezembro de 1897, ele escreve: “Pode imaginar o que são ‘mitos endopsíquicos’? São o fruto mais recente dos meus trabalhos mentais. A obscura percepção interior de nosso próprio mecanismo psíquico estimula ilusões de pensamento que são naturalmente projetadas para o exterior e, de modo característico, para o futuro e o além-mundo. Imortalidade, castigo, vida após morte, todos constituem reflexos de nossa própria psique mais profunda” (Freud, 1980 (b), p.323).

E na carta 144, de 4 de julho de 1901, di: “Já leu que os ingleses escavaram um velho palácio em Creta (Cnossos), o qual declaram ser o autêntico labirinto de Minos? Zeus parece ter sido originalmente um touro. Parece, também, que o nosso próprio velho Deus, antes de passar pela sublimação incentivada pelos persas, era também adorado como um touro” (Freud, 1980 (b), p.346).

A obra “Totem e Tabu”, de Sigmund Freud, constitui seu trabalho mais importante, e um dos mais estimados por ele mesmo, ancorado com um pé na psicologia e outro na antropologia, a inserção de uma ciência na outra ou, mais precisamente, a epistemologia e a genealogia do conhecimento humano desde a observação dos processos mentais.

O ponto central da obra consiste na “comparação entre a psicologia dos povos primitivos, como é vista pela antropologia social, e a psicologia dos neuróticos, como foi revelada pela psicanálise” (Freud, 1980(c), p.20).

## 1.2 O HORROR AO INCESTO

O homem pré-histórico, comenta Freud (1980(c), p.22), nos é conhecido através dos vestígios de informações deixadas por ele, os quais a ciência se encarregou de desvendar e polir; elementos de sua arte e religião, assim como traços de sua vida mental permanecem até hoje entre nós.

Por outro lado, existem, contemporaneamente, homens cujo comportamento está mais próximo daqueles selvagens pré-históricos, e cuja vida mental oferece um retrato paralelo de nosso próprio desenvolvimento mental dos estágios iniciais.

Os aborígenes australianos representam uma raça diferente, sem parentesco algum com seus vizinhos os povos malaio, melanésio e polinésio. Eles não constroem vivendas ou lugares de proteção permanentes, desconhecem a agricultura, não criam animais domésticos, a exceção do cão, não chegaram a conhecer nem sequer a arte da cerâmica; sua alimentação consiste em raízes da terra e carne dos animais que caçam e não possuem nenhum tipo de religião em termos de qualquer coisa parecida com a adoração de um ser superior.

Naturalmente, não seria de esperar que estes selvagens tivessem um comportamento sexual moral nos nossos padrões; no entanto, a observação verifica o contrário: eles evitam da maneira mais rigorosa o incesto, e a sua própria organização social parece servir a esse fim.

O sistema religioso e social desses povos é ocupado pelo totemismo, subdividindo-se as tribos em clã, cada um com seu totem.

Mas o que é um totem? “Via de regra é um animal (comível e inofensivo, ou perigoso e temido), e mais raramente um vegetal ou um fenômeno natural (como a chuva ou a água), que mantém relação peculiar com todo o clã” (Freud, 1980(c), p.21).

O totem é o antepassado comum de todo o clã e seu espírito guardião e protetor; perigoso para outros clãs, protege seus filhos, os quais observam uma série de comportamentos com respeito a ele, como não comer sua carne, matá-lo ou destruí-lo. O relacionamento dos homens com seu totem constitui a base de sua organização social. Frazer (1910, p.53), comenta que “o laço totêmico é mais forte que o laço de sangue ou de família, no sentido moderno”. O totem também não está vinculado a um determinado lugar: os integrantes de um clã estão distribuídos por diversos lugares junto com integrantes de outros clãs, vivendo pacificamente lado a lado.

A principal característica do sistema totêmico, e que rege toda sua organização, é o da proibição de relações sexuais entre pessoas do mesmo clã:

a) A violação da proibição é castigada da maneira mais rigorosa e severa; os membros irmãos do clã perseguem e matam homem e mulher que cometeram o incesto;

b) Não há necessidade de a relação sexual originar filhos para a punição, pelo que é duvidosa a hipótese do castigo como de natureza prática.

c) Ao serem os totens hereditários, é fácil acompanhar a observância da proibição; onde a descendência é de linhagem feminina, se um homem do totem X casar com uma mulher do totem Y, os filhos serão todos pertencentes ao totem Y, impossibilitados de casar entre si ou com sua mãe;

d) Todos os descendentes do mesmo totem são considerados como parentes consanguíneos; o homem é proibido de manter relações sexuais com *todas* as mulheres do seu clã.

Esta última característica permite observar o horror extremo e o alto grau de sensibilidade que estes povos têm em relação ao incesto; sua vida social se estrutura em base a esta proibição.

Assim, a sua própria linguagem serve a este propósito. Os termos utilizados para a designação do parentesco não se restringem ao relacionamento entre indivíduos, mas a todo o clã. Uma criança chama de pai não só a seu verdadeiro genitor, mas a todos os outros que potencialmente, sem infringir a lei tribal, poderia tê-lo sido; o mesmo ocorre com a mãe, que será mãe de todas as crianças que poderia ter dado a luz; no caso dos irmãos, o remanescente permanece até hoje, verificada no fato de todos sermos “irmãos em Cristo”, por exemplo, ou os “irmãos maçons”; por não falar dos “tios” e “tias” que as crianças são incentivadas a chamar.

O horror ao incesto deste povo, além de abranger o clã como um todo, observa uma série de costumes, conhecidas como “evitações”, destinadas a evitá-lo; provavelmente encontrem-se em situações onde o incesto é mais fácil de ocorrer, pelo que as medidas de proteção são rigorosas.

Um menino, por exemplo, ao chegar a certa idade, deixa de morar em sua casa e vai para uma casa comum; pode voltar a sua casa a pedir comida, desde que não esteja nenhuma de suas irmãs e sua mãe só deixará comida perto da porta de entrada, do lado de fora; este menino não seguirá as pegadas de sua irmã, se souber que são dela, e ela também não seguirá as dele nem se chamarão mais pelo nome; em outras tribos os irmãos evitam encontrar-se, escondendo-se um do outro, ou não se falam mais depois de casados; outros casos proíbem



até o aperto de mãos, o presentear-se objetos e o conversarem só a alguns passos de distância; muitas vezes os pais não ficam sozinhos (pai com filha ou mãe com filho) em casa.

Estas “evitações” vão além de aplicar-se aos graus de parentesco mais próximo; evitam-se cunhados/as, sogros/as, tios e tias e atingem a todos na tribo pertencentes ao mesmo totem. O encontro a sós de quaisquer membros de um clã representa uma intimidade, e “desde que acreditam que as relações sexuais entre parentes próximos acarretarão castigo e calamidades de todos os tipos, têm razão em evitar qualquer tentação de transgredir essas proibições” (FRAZER, 1910, p.189).

A pesar de que pode parecer absolutamente estranho e absurdo para nós, sujeitos pertencentes à civilização, um exame mais atento quanto à observação de nossos costumes demonstrará que também nós estamos aparelhados de uma série de “evitações” que visam também não cometer incesto; pense-se nos costumes de não tomar banho mãe e filho (ou pai e filha) a partir de uma certa idade, pense-se na intimidade que regula os relacionamentos sexuais.

Freud considerava, apesar do postulado ter sido revistado, corrigido e modificado ao longo de seus anos de investigação, que o relacionamento da criança com seus pais está dominado por desejos incestuosos e constitui o complexo nuclear das neuroses. E apesar da resistência à idéia – formulada em inícios do século XX --, chama a atenção para o fato de que “o interesse dos escritores criativos centraliza-se em torno do tema do incesto, e como o mesmo assunto, em inúmeras variações e transformações, constitui o tema geral da poesia” (FREUD, 1980(c), p.37).

Os espíritos curiosos sobre o assunto não terão dificuldade em corroborar esta afirmação, e é justamente a tarefa que nos propomos aqui, através da obra de Juan Rulfo.

### 1.3 TABU E AMBIVALÊNCIA EMOCIONAL

“Tabu” é um termo polinésio. Sua tradução é difícil dada a inexistência entre nós do conceito que conota. O *sacer* dos romanos, o *äyos* dos gregos e o *kadesh* dos hebreus coincidem provavelmente com o significado de tabu expressado pelos polinésios. O contrário é *noa*, “aquilo de fácil acesso”. Para nós, seu significado é ambivalente, significa “sagrado”, “consagrado” e por outro lado significa “misterioso”, “proibido”. Carrega uma semântica de algo a ser evitado, um certo “temor Sagrado”. Freud explica o alcance do conceito:

[...] As restrições do tabu são distintas das proibições religiosas ou morais. Não se baseiam em nenhuma ordem divina, mas pode-se dizer que se

impõem por conta própria. Diferem das proibições morais por não se enquadrarem em nenhum sistema que declare de maneira bem geral que certas abstinências devem ser observadas e apresentem motivos para essa necessidade. As proibições dos tabus não têm fundamento e são de origem desconhecida. Embora sejam ininteligíveis para nós, para aqueles que por elas são dominados são aceitas como coisa natural (FREUD, 1980(c), p.38).

Wundt (1906, p.308) descreve o tabu como “o código de leis não escrito mais antigo do homem”.

Admite-se de modo geral que o tabu é mais antigo que a crença em qualquer tipo de deus e anterior a qualquer espécie de religião. Neste sentido, o temor sagrado do tabu poderia ser o equivalente do castigo divino de épocas posteriores até hoje.

Freud (1980(c), p.39), citando um artigo abrangendo a bibliografia mais importante sobre o assunto de autoria de Northcote W. Thomas, da *Encyclopaedia Britannica*, enumera as classes de tabus e seus objetivos. O tabu abrange: a) o caráter sagrado (ou impuro) de pessoas ou coisas; b) a espécie de proibição que resulta desse caráter; e c) a santidade (ou impureza) que resulta de uma violação da proibição. E seus objetivos são: a) a proibição de pessoas importantes (chefes, sacerdotes) contra o mal; b) a salvaguarda dos fracos (mulheres, crianças) pela influência mágica de chefes e sacerdotes; c) a precaução contra os perigos decorrente do contato com cadáveres; d) à guarda dos principais atos da vida (nascimento, iniciação sexual, casamento).

É interessante notar que a violação da proibição do tabu convertia seu transgressor em tabu ele mesmo. Assim, a punição inicialmente era automática, o próprio tabu se vingava; em uma fase posterior, com o aparecimento dos primeiros deuses e espíritos, estes se ocupavam do castigo; finalmente, a sociedade se encarregou da punição, pelo perigo que representava a possibilidade do “contágio” da violação.

A fonte do tabu provinha de um poder mágico e imbuía às pessoas com estes poderes; chefes e sacerdotes eram mais poderosos que pessoas comuns, e desde que os tabus eram transmissíveis por intermédio de objetos, o tocar uma vasilha, por exemplo, que um chefe tivesse já tocado, podia significar na morte daquela pessoa, assim como o falar diretamente com os sacerdotes. Para estes casos, existiam rituais de purificação, semelhante aos que ainda permanecem em bom grau nas distintas religiões. A transmissibilidade do tabu explicava as tentativas de expulsá-lo mediante cerimônias purificadoras, como as práticas de exorcismo e outras similares tão comuns em algumas igrejas evangélicas.

Existiam tabus permanentes e tabus temporários. Os primeiros estavam ligados a sacerdotes e chefes ou a pessoas mortas. Os últimos constituíam certos estados particulares como o parto e a menstruação, ou um certo tempo antes e depois de uma expedição guerreira.

Existe um trecho muito elucidativo de Freud a respeito da natureza e da finalidade dos tabus, que certamente jogará luz à compreensão do fenômeno:

[...] O que nos interessa, portanto, é certo número de proibições às quais esses povos primitivos estão sujeitos. Tudo é proibido, e eles não têm nenhuma idéia por quê e não lhes ocorre levantar a questão. Pelo contrário, submetem-se às proibições como se fosse coisa natural e estão convencidos de que qualquer violação terá automaticamente a mais severa punição. Ouvimos histórias dignas de fé de como qualquer violação involuntária de uma dessas proibições é de fato automaticamente punida. Um transgressor inocente, que, por exemplo, tenha comido um animal proibido, cai em profunda depressão, prevê a morte e em seguida morre de verdade. Essas proibições dirigem-se principalmente contra a liberdade de prazer e contra a liberdade de movimento e comunicação (FREUD, 1980(c), p.41).

Estas proibições parecem ser necessárias para evitar o mal que certas pessoas ou coisas possuem, uma idéia que se assemelha bastante à idéia do demônio em nossa sociedade contemporânea.

A palavra tabu denota tudo – uma pessoa, um lugar, uma coisa ou uma condição transitória – veículo ou fonte do misterioso atributo. Denota também as proibições que do atributo emanam. E, ao mesmo tempo, algo sagrado, misterioso e proibido (FREUD, 1980(c), p.42).

Uma comparação com as práticas religiosas atuais e as visões antagônicas das distintas religiões sugere que “as proibições morais e as proibições pelas quais nos regemos podem ter uma relação fundamental com esses tabus primitivos” (FREUD, 1980(c), p.42). Se por um lado os selvagens primitivos consideravam “tabu” algumas pessoas, animais, objetos ou situações, por outro lado existem hoje entre nós práticas similares; o caráter sagrado da vaca na Índia é um tanto enigmático para a cultura ocidental; no ocidente, no entanto, existem os mais diversos tipos de superstições; os hebreus ortodoxos, para citar outro exemplo, não comem carne de porco.

Assim, o tabu derivaria da crença dos povos primitivos nos poderes demoníacos – provavelmente por situações que não conseguiam explicar, como o trovão e o relâmpago, os eclipses e as enchentes, a força devastadora do fogo --, passando gradualmente a significar um estatuto *per se* independente dos demônios, até formar um conjunto de preceitos morais que posteriormente deram lugar a leis, processo que se verifica até hoje.

Na continuação do seu ensaio sobre totem e tabu, Sigmund Freud faz uma comparação entre os tabus e as proibições obsessivas dos neuróticos. O fato de falar em neuróticos não refere a condições de perturbação mental excepcionais, pelo menos na maioria dos casos, mas remete a incontáveis ações pelos homens praticadas sem uma razão lógica aparente; neste ponto, será verificado que muitas das “evitações” antes mencionadas pelos homens primitivos encontram seu paralelo com outras “evitações” estipuladas e observadas pelo homem moderno. O que está por trás do processo todo é o desejo inconsciente da realização de atos que são proibidos e são deslocados para outros atos inofensivos, como se lavar repetidamente as mãos. Uma vez que Freud postula que a violação de certas regras se constitui na mais tenra infância, cremos apropriado nos determos na análise que ele faz a respeito do desejo incestuoso inconsciente.

A concordância mais evidente entre as proibições neuróticas e as do tabu, é o fato delas estarem destituídas de qualquer lógica aparente. Freud (1980(c), p.46) comenta que surgidas “em certo momento não especificado, são forçosamente mantidas por um medo irresistível”. E acrescenta que “não se faz necessária nenhuma ameaça externa de punição, pois há uma certeza interna, uma convicção moral, de que qualquer violação conduzirá à desgraça insuportável”.

A obra de Juan Rulfo possui uma marcada tendência incestuosa encarnada em suas personagens. Esta será analisada nos próximos capítulos do trabalho, o que adiantaremos, não obstante, é o fato das personagens viverem em um mundo sórdido, pecaminoso, desesperançado, onde a tragédia parece ser o *leit motiv*.

As proibições obsessivas e as proibições do tabu são compostas pela mais variada gama de situações onde determinados atos não devem ser realizados e outros *têm* que ser realizados a modo de purificação. O centro da questão consiste na aplicação de proibições – impostas pelo tabu nas sociedades primitivas; impostas pelo conjunto de normas e leis nas sociedades modernas. O que a teoria psicanalítica mostrou é que as proibições banem a ação, mas o instinto permanece. E os poetas, muito antes dos jornais televisivos atuais, encarregaram-se de mostrá-lo.

Todos estes atos proibidos têm uma natureza ambivalente, isto é, existe o desejo instintivo de realizar o ato e existe o medo ao castigo que, sendo mais forte que o desejo, impede a realização do ato. Não devemos perder de vista que as sociedades primitivas se organizavam em função do totem que regulava, através dos tabus, a vida social da comunidade. As duas leis básicas do totemismo implicam duas proibições infranqueáveis: não

matar o animal totêmico e não manter relações sexuais com membros do sexo oposto do mesmo clã.

A respeito da ambivalência emocional, oferece Freud o seguinte comentário:

[...] Os tabus, devemos supor, são proibições da antiguidade primeva que foram, em certa época, externamente impostas a uma geração de homens primitivos; devem ter sido calcadas sobre eles, sem a menor dúvida, de forma violenta pela geração anterior. Elas devem, portanto, ter uma atitude ambivalente para com os seus tabus. Em seu inconsciente não existe nada que mais gostassem de fazer do que violá-los, mas temem fazê-lo; temem precisamente porque gostariam, e o medo é mais forte que o desejo (FREUD, 1980(c), p.51).

E conclui que “o atributo perigoso que permanece o mesmo (é) a qualidade de excitar a ambivalência dos homens e de *tentá-los*<sup>3</sup> a transgredir a proibição.

#### 1.4 ANIMISMO, MAGIA E A ONIPOTÊNCIA DE PENSAMENTOS

Freud comenta sobre a necessidade de que a explicação sobre o horror ao incesto deve fazer uma parada em um conceito a princípio sem vinculação, mas que uma observação mais demorada e analítica mostrará o nexos entre totem, tabu, ambivalência emocional e onipotência de pensamentos, conceito ao qual aludimos. Este estágio do pensamento, ou mais precisamente, da evolução da psique humana, tem um nexos primordial com as categorias que se tratarão no próximo subtítulo do capítulo, referimo-nos à refeição sacrificatória e a substituição do pai, onde o incesto joga seu papel vital.

A onipotência de pensamentos pode ser entendida como a crença primitiva de que o que é pensado, natural e necessariamente, tornar-se-á fato. Este poder do qual o homem primitivo acreditava estar imbuído, tem seu correlato no “animismo” como sistema regulador da ordem das coisas no universo.

O animismo é a doutrina de almas, ou a doutrina de seres espirituais, de um modo geral. O mundo é povoado por estes seres ou espíritos benignos e malignos e estes são os causadores dos fenômenos naturais; mais ainda, e não muito longe das próprias crenças modernas, os primitivos acreditavam que estes espíritos habitavam os seres humanos.

É considerado natural que o homem primitivo reagisse aos fenômenos inexplicáveis e que chamavam poderosamente sua atenção através da formação da idéia da alma, estendendo-a numa fase posterior aos objetos do mundo exterior. Freud comenta:

---

<sup>3</sup> Em itálico no original.

[...] O animismo é um sistema de pensamento. Ele não fornece simplesmente uma explicação de um fenômeno específico, mas permite-me apreender todo o universo como uma unidade isolada, de um ponto de vista único. A raça humana, se seguirmos as autoridades no assunto, desenvolveu, no decurso das eras, três desses sistemas de pensamento, três grandes representações do universo: animista (mitológica), religiosa e científica. Destas, o animismo, o primeiro a ser criado, é talvez o mais coerente e completo e o que dá uma explicação verdadeiramente total da natureza do universo (FREUD, 1980(c), p.99).

E considera que, embora não sendo ainda uma religião, o animismo contém o germe do qual as religiões posteriormente serão criadas.

O fato de o homem e a natureza estarem povoados por espíritos, com a capacidade de se deslocarem de um lugar ou de um corpo a outro, agrega mais um ingrediente ao processo de expressão espiritual do homem primitivo: a magia.

A magia surge aparentemente como uma tentativa de comunicação com estes espíritos; comunicação não entendida aqui necessariamente em termos de ato comunicativo, mas em termos de poder ter algum contato de alguma maneira com os espíritos, seja para aplacar sua cólera, seja para expulsá-los, para convidá-los a atuarem como guia espiritual, para eliminá-los, ou para usufruir seus poderes. Assim, entre os incontáveis números de atos mágicos que se registram, os rituais para produção de chuva e fertilidade permanecem praticamente até hoje, sem contar as seções específicas sobre magia e feitiçaria das bibliotecas e livrarias.

Assim, aparentemente, o ato mágico é determinado pela onipotência do pensamento, isto é, penso em uma situação e esta acontecerá: acredito que a ferida que causei a um inimigo infeccionará se eu deixar a arma utilizada perto do fogo. Toma-se equivocadamente uma conexão ideal por uma real. Frazer (1911, p.420) diz que “os homens tomaram equivocadamente a ordem de suas idéias pela ordem da natureza e daí imaginaram que o controle que tem ou parecem ter sobre seus pensamentos permite-lhes exercer um controle correspondente sobre as coisas”.

O homem primitivo tinha uma enorme crença no poder de seus pensamentos, e estes eram veiculados através da magia para a obtenção das coisas almejadas ou, dito de outra maneira, para a satisfação de seus *desejos*. E aqui chegamos a uma convergência entre os primitivos e os modernos: somos movidos a desejo. É verificável que a criança, nesse sentido, assemelha-se ao homem primitivo na elaboração de seus processos mentais; a simples observação das atividades lúdicas delas basta para verificar a imensa força que a imaginação tem na passagem da situação ideal à real, do pensamento ao ato; o homem adulto, para a satisfação de seus desejos, estará fadado a “alterar toda a face da terra” (FREUD, 1980(c), p.106).

A onipotência dos pensamentos, assim, resulta vital para o estabelecimento do sistema totêmico e os tabus dele derivados. A teoria freudiana fará um paralelo com a sintomatologia de neuróticos, onde a supervalorização dos processos mentais; em sua comparação com o que de fato acontece na vida real, desempenha um papel primordial; os atos obsessivos chegam a ser, pela sua evidente inutilidade prática, atos mágicos; desempenham, no entanto, uma importantíssima função a nível psíquico, qual seja, o alívio da tensão libidinal, cujo corolário é a satisfação do desejo. Será importante observar o que Freud diz a respeito:

[...] Os atos obsessivos primários desses neuróticos são de um caráter inteiramente mágico. Se não são encantamentos, são, no mínimo, contra-encantamentos, destinados a manter afastadas as expectativas de desgraça com que a neurose geralmente começa. Sempre que consegui penetrar o mistério, descobri que a desgraça esperada era a morte (FREUD, 1980(c), p.110).

A *desgraça* do neurótico se iguala aqui, em termos psíquicos, ao medo do primitivo de suscitar ira do totem, e nos dois casos são tomadas medidas específicas para que isso não aconteça; os neuróticos realizam repetidamente atos que no plano consciente (real) não alteram o curso das coisas e poderiam muito bem não ter sido feitos sem mudanças práticas substanciais; mas o processo foi deslocado, já que *inconscientemente* há uma descarga de tensão; o homem primitivo não realiza atos – matar o animal totêmico – ou realiza-os – prantear o animal totêmico morto e observar seu luto -, com a mesma finalidade.

Aceita a hipótese levantada anteriormente quanto à visão do universo por parte do homem primitivo, é possível acompanhar a evolução da “onipotência de pensamentos” nas três fases. Assim, Freud postula:

[...] Na fase animista, os homens atribuem a onipotência a *si mesmos*. Na fase religiosa, transferem-na para os deuses, mas eles próprios não desistem dela totalmente, porque se reservam o poder de influenciar os deuses através de uma variedade de maneiras, de acordo com os seus desejos. A visão científica do universo já não dá lugar à onipotência humana; os homens reconhecem sua pequenez e submetem-se resignadamente à morte e às outras necessidades da natureza. Não obstante, um pouco da crença primitiva na onipotência ainda sobrevive na fé dos homens no poder da mente humana, que entra em luta com as leis da realidade (FREUD, 1980(c), p.111).

Em nossa civilização, a ciência não deixa muito campo para acreditar que a simples força do pensamento é suficiente para controlar a natureza. Apesar de que desde o ponto de vista psicológico ainda consideremos que “a fé move montanhas”, na prática isso não constitui um padrão regular; embora o alívio emocional, a maioria das vezes as montanhas continuam aí.

Finalmente, existe apenas um único campo onde a onipotência de pensamentos ainda conserva sua natureza, seu propósito e seus resultados, e este campo é o da arte. Na arte é possível a consumação dos desejos graças à sublimação, resquício talvez de um pensamento que se quer onipotente e não desiste da batalha. Talvez o bom poeta – a boa literatura – seja, de fato, aquela que consegue aliviar a tensão satisfazendo o desejo, desde a narrativa originada pela força do pensamento. Freud comenta que “a primeira realização teórica do homem – a criação dos espíritos – parece ter surgido da mesma fonte que as primeiras restrições morais – as observâncias do tabu”. Não serão algumas personagens da literatura espíritos a violar tabus?

### 1.5 A ORIGEM DA EXOGAMIA E SUA RELAÇÃO COM O TOTEMISMO

Se a origem da natureza totêmica, apesar das diversas explicações propostas para desvendar seu mistério, permanece ainda um problema insolúvel, há outra instituição que oferece os mesmos problemas para uma elucidação definitiva, fato que obedece, muito provavelmente, não a outra coisa que à falta de verificação empírica, isto é, a não existir entre nós aquela situação natural e social que deu origem a essa instituição de que falamos, referimo-nos à exogamia.

A maioria dos estudiosos do tema considera a exogamia como preventora do incesto, dadas sua regularidade, sua complexidade e sua universalidade. As primeiras proibições, notoriamente, recaiam sobre a relação incestuosa entre irmãos ou entre mãe e filho, sendo o incesto entre pais e filhas uma consequência ulterior<sup>4</sup>. Pergunta-se Freud (1980(c), p.149): “Qual é a fonte suprema do horror ao incesto que tem de ser identificada como sendo a raiz da exogamia?”

Westermarck (1906) em sua obra *“The origin and Development of the Moral Ideas”*, explica o horror ao incesto na aversão natural que existe com relação ao contato sexual entre pessoas que convivem juntas desde a infância; Havelloc Ellis (1895), em *“Sexual Selection in Man”*, chega a conclusões semelhantes, acrescentando o detalhe biológico da excitação sexual. Estas explicações têm sido empiricamente refutadas e, pelo contrário, o que notamos hoje é não só o fato de a atração sexual independe dos laços emocionais de carinho e ternura, por mais que estabelecidos muito cedo na infância.

---

<sup>4</sup> O incesto, como se sabe, é cometido desde sempre. Observa-se, entretanto, que a maioria dos casos acontece entre irmãos ou entre pais e filhas, sendo raro entre mãe e filho, como atestam dados atuais.



Desde o ponto de vista da teoria psicanalítica, é justamente esse desejo de caráter incestuoso que ocorre de maneira mais precoce do que era suposto, que constitui o complexo nuclear das neuroses e que determinará a atitude sexual do adulto quanto ao seu fim e objeto.

Freud propõe, como origem da proibição do incesto e da instituição da exogamia, uma teoria que ele chama de “histórica”, e que se baseia numa hipótese de Charles Darwin sobre o estado social dos homens primitivos. Citaremos Darwin para introduzir sua teoria:

[...] Podemos na verdade concluir, do que sabemos do ciúme de todos os quadrúpedes masculinos, armados, como muitos se acham, de armas especiais para bater-se com os rivais, que as relações sexuais promíscuas em um estado natural são extremamente improváveis. [...] a visão mais provável é que o homem primevo vivia originalmente em pequenas comunidades, cada uma com tantas esposas quanto podia sustentar e obter, as quais zelosamente guardava contra todos os outros homens. Ou pode ter vivido sozinho com diversas esposas, como o gorila, pois todos os antigos concordam que apenas um macho adulto é visto num grupo; quando o macho novo cresce, há uma disputa pelo domínio, e o mais forte, matando ou expulsando os outros, estabelece-se como chefe da comunidade. [...] Os machos mais novos, sendo assim expulsos e forçados a vagar por outros lugares, quando por fim conseguiam encontrar uma companheira, preveniram também uma endogamia muito estreita dentro dos limites da mesma família (DARWIN, 1974, p.247-253).

Nessa linha de raciocínio, a consequência decorrente das condições entre os grupos seria inevitavelmente a endogamia. Entretanto, a detenção do poder por parte do macho mais forte, por parte do pai, não implica em ausência de conflito, pelo contrário, é o próprio conflito e a briga pela supremacia que originarão, segundo Freud, a exogamia e todo o sistema social como é conhecido hoje. Mas para esta explicação será necessário comentar uma característica do sistema totêmico, a chamada “refeição totêmica”.

O sacrifício no altar constitui a característica essencial dos rituais das antigas religiões, observando-se por toda a parte e em todas as épocas. Este consiste na oferta diversos produtos à deidade, originalmente (e preferentemente) carne, mas podendo ser também frutas e bebidas. O remanescente lingüístico em vocábulos nos conta que originalmente essa carne era o próprio alimento do deus; evolutivamente, a concepção do deus foi se tornando menos material e o alimento sólido foi substituído primeiro por líquido e depois, com o descobrimento do fogo, por fumaça. Mas a forma mais antiga de sacrifício, antes do fogo e da agricultura, era com animais.

O sacrifício era um ritual do qual todos participavam e constituía um importante fator de interação social não só entre os membros do grupo, mas entre estes e seu deus. O fato de comer e beber juntos significava – como o é também hoje – um ato de vínculo social e

companheirismo que envolvia a aceitação de uma dependência mútua traduzida em direitos e obrigações. O festim colocava em pé de irmandade todos os membros do clã, e a razão de tal força de união era atribuída ao *parentesco*, que seria a origem da família como conhecida hoje. A nossa própria sociedade moderna vive próxima dessa comunhão, hoje restringida somente a pais e filhos; mas nas celebrações todos os parentes se juntam ao compartilhar do alimento. Nas sociedades primitivas, a ligação entre os membros do clã era total, pelo que qualquer ofensa ou dano causado a um deles significava um dano ao clã inteiro: como diz o provérbio: “Um parente como aliança é uma perna de elefante”<sup>5</sup>.

Por outro lado, temos o animal sacrificatório, o qual os primitivos consideravam como um dos seus. A matança deste animal era efetuada por todo o clã, como parte do ritual, e todos comiam sua parte como regra. Não existia a idéia de matar um animal individualmente, para consumo privado. Isto era permitido na caça, assim como a colheita, a fim de subsistência, mas ninguém mataria um animal doméstico para consumi-lo sozinho. Deste ritual participava todo o clã, da mesma maneira que a execução de algum membro do clã era efetuada por todos. A idéia subjacente era a de que “a comunidade sacrificante, o deus e o animal sacrificado eram do mesmo sangue e membros de um só clã” (FREUD, 1980(c), p.164). O animal sacrificatório, assim, era o próprio animal totêmico. As provas em pinturas rupestres e na mitologia revelam que originalmente qualquer animal era sagrado e sua matança constituía um sacrifício a ser realizado por todos. Somente com a domesticação é que se passou a matar e consumir animais domésticos, que não perderam o caráter sagrado, reminiscência encontrada nas ulteriores religiões “pastorais”. O alimento comido em comum estabelecia um laço sagrado entre os comensais e o animal sacrificado, “o sagrado mistério da morte sacrificatória é justificado pela consideração de que apenas desta maneira pode ser conseguido o vínculo sagrado que cria e mantém ativo um elo vivo de união entre os adoradores e seu deus” (SMITH *apud* FREUD, 1980(c), p.165).

O ritual sacrificatório, então, consistia na morte do animal, o qual devoravam entre todos os membros do clã, cientes de que o ato proibido estava justificado por todos participarem dele, tudo em clima de celebração, vestidos ou trajado à semelhança do animal e imitando seus movimentos. Depois de terminado o festim, depois de terem comungado, pranteavam o animal, o seu deus. Freud comenta:

[...] A psicanálise revelou que o animal totêmico é, na realidade, um substituto do pai e isto entra em acordo com o fato contraditório de que, embora a morte do animal seja em regra proibida, sua matança, no entanto, é uma ocasião festiva – com o fato de que ele é morto e, entretanto, pranteado.

<sup>5</sup> Aforismo Arapesh, extraído do livro “As Estruturas Elementares do Parentesco”, de Claude Lévi-Strauss.

A atitude emocional ambivalente, que até hoje caracteriza o complexo-pai em nossos filhos e com tanta frequência persiste na vida adulta, parece estender-se ao animal totêmico em sua capacidade de substituto do pai (FREUD, 1980(c), p.169).

Estar-se-ia em condições, desta maneira, de unir, através da interpretação psicanalítica, o ritual da refeição totêmica com as teorias darwinianas do estado primitivo da sociedade humana. Nestes primórdios, o que se tinha era um pai tirano e ciumento que obtinha para si todas as fêmeas e expulsava os outros machos, ainda mais fracos que ele. Estes, no entanto, uniram-se e atacaram o pai, tomando suas fêmeas e devorando-o, identificando-se neste ato com ele. Os irmãos odiavam o pai por este possuir todas as fêmeas; o assassinato, porém, trouxe duas conseqüências; a primeira foi o remorso sentido, e o pai passou então a ter mais poder morto que vivo; a segunda foi que os irmãos perceberam que a partir de então, a única maneira possível de subsistência requeria a renúncia, por todos por igual, das fêmeas do bando. Criara-se, assim, os dois tabus primordiais do totemismo: não matar o animal totêmico e não ter relações sexuais com membros do mesmo clã, inaugurando a moralidade e a cultura humanas<sup>6</sup>.

Essa conseqüência ulterior permite sugerir a possibilidade concreta de as religiões terem seu antecedente no totemismo, como Freud assinala:

[...] Foram assim criadas características que daí por diante continuaram a ter uma influencia determinante sobre a natureza da religião. A religião totêmica surgiu do sentimento filial de culpa, num esforço para mitigar esse sentimento e apaziguar o pai por uma obediência a ele que fora adiada. Todas as religiões posteriores são vistas como tentativas de solucionar o mesmo problema. Variam de acordo com o estágio de civilização em que surgiram e com os métodos que adotam; mas todas têm o mesmo fim em vista e constituem reações ao mesmo grande acontecimento com que a civilização começou e que, desde que ocorreu, não mais concedeu à humanidade um momento de descanso (FREUD, 1980(c), p.173).

Daí a verificação de que a ambivalência emocional do complexo do pai persiste nas religiões e no totemismo. A satisfação pela conquista sobre o pai implica, na celebração, além do regozijo, o pranto, com a repetição periódica do ritual da aliança que reforça os vínculos entre os participantes. “A importância que em toda parte, sem exceção, é atribuída ao sacrifício, reside no fato dele oferecer satisfações ao pai pelo ultraje que lhe foi infligido no mesmo ato em que aquele feito é comemorado” (FREUD, 1980(c), p.178).

O grande resultado do processo todo consistiu na instituição, com o decorrer do tempo e as oscilações culturais, de um deus que substitui o pai, como forma de mitigar o sentimento

---

<sup>6</sup> O ponto de vista de Lévi-Strauss é diferente, como veremos.

de culpa e a saudade do pai cada vez maior, e esse deus transformou-se, mais adiante, em Deus<sup>7</sup>. Durante todo o percurso, os mais diversos tipos de rituais sacrificatórios foram efetuados, com animais, com seres humanos, com o próprio deus matando o animal sacrificatório, como mostra a mitologia. O surgimento do cristianismo inaugurou uma nova maneira de expiação de culpa dos homens e de comunicação com Deus, o “método alternativo de mitigar a culpa... foi adotado pela primeira vez por Cristo. Sacrificou a própria vida e assim redimiu do pecado original o conjunto de irmãos” (FREUD, 1969, p.182). Reconhecia-se, assim, a culpa do primevo ato culposo, o assassinato do pai, e se jogava toda a culpa no seu filho, Cristo, sacrificando-o. Ele próprio, então, tornava-se Deus.

[...] Como sinal dessa substituição, a antiga refeição totêmica era revivida sob a forma da comunhão, em que a associação de irmãos consumia a carne e o sangue do filho – não mais do pai – obtinha a santidade por esse meio e identificava-se com ele. Assim podemos acompanhar através das idades, a identificação da refeição totêmica com o sacrifício animal, com o sacrifício humano teantrópico e com a eucaristia cristã, podendo identificar em todos esses rituais o efeito do crime pelo qual os homens se encontravam tão profundamente abatidos, mas do qual, não obstante, devem sentir-se tão orgulhosos. A comunhão cristã, no entanto, constitui essencialmente uma nova eliminação do pai, uma repetição do ato culposo (FREUD, 1980(c), p.183).

É perfeitamente observável, em inúmeros exemplos da vida cotidiana, a existência de ambivalência emocional, isto é, o sentimento de amor e ódio ao mesmo tempo pelo mesmo objeto. Isto parece ser fundamental, constitutivo talvez, de nossa vida psíquica. A hipótese levantada é a de que esta ambivalência originalmente não era constitutiva de nossa vida emocional, mas apareceu como resultado do assassinato primevo e o complexo a que deu lugar, tão observável nos neuróticos pela técnica psicanalítica. Assim se explicaria o sentimento de culpa que estes possuem sem podermos encontrar uma base prática em ações que o justifiquem, e isto devido a que estamos em presença de *realidades psíquicas*. A nossa herança psíquica transmitida desde os primórdios conteria, se a hipótese é correta, o germe da culpa original do assassinato do pai. E o resultado dela mostra que “os começos da religião, da moral, da sociedade e da arte convergem para o complexo de Édipo. Isso entra em completo acordo com a descoberta psicanalítica de que o mesmo complexo constitui o núcleo de todas as neuroses” (FREUD, 1980(c), p.185), e que determinará a proibição do incesto e a exogamia.

---

<sup>7</sup> “Para nós, modernos, para quem a separação que divide o humano do divino aprofundou-se, transformando-se num abismo intransponível, essa imitação pode parecer ímpia, mas era diferente com os antigos. No pensamento deles deuses e homens eram parecidos, pois muitas famílias faziam sua descendência remontar a uma divindade, e a deificação de um homem provavelmente parecia-lhes tão pouco extraordinária quanto a canonização de um santo parece a um católico moderno (FRAZER, *apud* FREUD, 1980(c), p.177).

## CAPÍTULO 2

### 2.1 LÉVI-STRAUSS E O INCESTO: AS ESTRUTURAS ELEMENTARES DO PARENTESCO

*“Tua própria mãe  
 Tua própria irmã  
 Teus próprios porcos  
 Teu próprios inhames que empilhaste  
 Tu não podes comê-los  
 As mães dos outros  
 As irmãs dos outros  
 Os porcos dos outros  
 Os inhames dos outros que eles empilharam  
 Tu podes comê-los”*<sup>8</sup>.

“As Estruturas Elementares do Parentesco” é a primeira tentativa de Lévi-Strauss de aplicar o método estruturalista na antropologia. A idéia central é a de que as sociedades se organizam em sistemas que refletem processos de comunicação, como o processo de parentesco, da circulação de mulheres, circulação de bens, a troca de palavras. O estruturalismo poderia ser situado nas antípodas do empirismo. Para este, a realidade é singular e revelada mediante a experiência sensível: o fato dado determina o objeto. Para o estruturalismo, ao contrário, um fato isolado, em si, não possui significado, e somente o encontrará através do sistema de relações que estabelece com outros fatos; assim, a estrutura social estará construída a partir dos modelos que são extraídos da realidade empírica, cujos atos e objetos devem ser analisados nesse sistema de relações.

É precisamente esse sistema de relações que Lévi-Strauss vai estabelecer para o indivíduo perante o outro. Partindo da tentativa de explicação da origem da única regra cultural que possuiria caráter universal, o incesto, as estruturas elementares do parentesco tentarão mostrar que o homem não se situa só em relação à família biológica, mas também em relação ao grupo social. A exogamia decorrente do relacionamento em sociedade impede que o indivíduo se subtraia da participação no grupo, fechando-se em uma única célula familiar. A

---

<sup>8</sup> Aforismo Arapesh, citados por M.Mead em “*Sex and Temperament in Three Primitive Societies*”.

monumental obra constitui uma tentativa mais à elucidação da origem da proibição do incesto, e é o que mostraremos a seguir.

## 2.2 NATUREZA E CULTURA E O PROBLEMA DO INCESTO

Um dos maiores problemas, de conclusões incertas, fugidio quanto a uma definição satisfatória permanente, oscilante entre duas categorias, dois estádios que separam por um lado e se encontram por outro, é o que diz respeito à diferença entre natureza e cultura, ou mais precisamente a quando o homem sai do estado natural (instintivo) e passa a viver em um estado cultural.

Sociedades muito primitivas, como por exemplo, a do homem de Neanderthal, possuíam uma série de ritos e magias e conheciam provavelmente algum tipo de linguagem, pelo que não é possível considerá-las como vivendo em estado absoluto de natureza. E isto se deve a que o homem é, ao mesmo tempo, um ser biológico e um indivíduo social. As suas respostas estão originadas tanto por sua natureza quanto por sua condição. Assim, existem inúmeras situações nas quais ele responde de maneira instintiva, no padrão estímulo-resposta, obedecendo inteiramente a sua condição biológica: o grito perante a dor, o suor diante do perigo, o riso, o choro, são alguns exemplos claros. E há outras tantas situações em que as respostas obedecem a uma necessidade social, mediadas pela condição, a saber, as diversas maneiras de saudações nos povos do mundo todo. Mas a distinção nem sempre é tão clara. Com frequência os estímulos físico-biológicos e psicossociais aparecem juntos, em uma resposta que unifica os dois e que necessita dos dois. Assim, comenta Lévi-Strauss, “é o que se verifica na atitude da mãe com relação ao filho”, porque, em efeito, o amor da mãe é instintivo ou está determinado pela cultura; ou toma uma parte de cada lado? E postula: “a cultura não pode ser considerada nem simplesmente justaposta nem simplesmente superposta à vida. Em certo sentido utiliza-a e a transforma para realizar uma síntese de nova ordem” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.42). O problema que surge, então, é o de estabelecer o caminho da passagem entre as duas ordens, ou, dito de outro modo, de responder as questões: onde acaba a natureza? Onde começa a cultura?

Na busca das respostas, poder-se-ia partir do pressuposto de um estado “pré-cultural” no ser humano, quando bebê, período no qual responderia de maneira absolutamente instintiva; mas o ser humano já nasce em um contexto cultural, o qual determinará

condicionamentos mesmo às respostas instintivas, em outras palavras, estamos outra vez em presença tanto da natureza quanto da cultura.

Ir pelo caminho inverso, isto é, buscar na vida animal, na natureza mesma, a passagem, o ponto de inflexão que determine o salto da natureza à cultura, mostra-se também em vão, já que este salto não se produz, e se observa, nos símios superiores por exemplo, que não há nenhum tipo de organização que corresponda ao estágio cultural humano, pela ausência de linguagem.

Não há, então, um ponto específico que determine a passagem dos fatos da natureza para os fatos da cultura; o mais perto a chegar é a verificação de uma articulação entre eles. Lévi-Strauss nos oferece, para a solução do problema, uma série de postulados, que cremos necessário citar:

[...] Em toda parte onde se manifesta uma regra podemos ter certeza de estar numa etapa da cultura. Porque aquilo que é constante em todos os homens escapa necessariamente ao domínio dos costumes, das técnicas e das instituições [...] Estabelecamos, pois, que tudo quanto é universal no homem depende da ordem da natureza e se caracteriza pela espontaneidade, e que tudo quanto está ligado a uma norma pertence à cultura e apresenta os atributos do relativo e do particular. Encontramo-nos assim em face de um fato, ou antes, um conjunto de fatos, que não está longe, à luz das definições precedentes, de aparecer como um escândalo, a saber, este conjunto complexo de crenças, costumes, estipulações e instituições que designamos sumariamente pelo nome de proibição de incesto. Porque a proibição do incesto apresenta, sem o menor equívoco e indissolivelmente reunidos os dois caracteres nos quais reconhecemos os atributos contraditórios de duas ordens exclusivas, isto é, constituem uma regra, mas uma regra que, única entre todas as regras sociais, possui ao mesmo tempo caráter de universalidade (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.47).

A longa citação pretende iniciar o debate do qual tentaremos extrair uma definição.

A interdição varia de sociedade para sociedade, mas não há nenhuma em que qualquer casamento seja possível, sempre existe uma proibição.

O fenômeno da proibição do incesto está ancorado tanto na natureza como na cultura, por ser uma norma. “A proibição do incesto possui ao mesmo tempo a universalidades das tendências e dos instintos e o caráter coercitivo das leis e das instituições. De onde provém então? Qual é seu lugar e significação?” (LÉVI-Strauss, 1976, p.49).

O problema do incesto pode se considerar como ambíguo ou ambivalente. É uma convenção social, exprimida na norma que cria a interdição, e situa-se ao mesmo tempo *antes* da norma, antes da cultura, constituindo um evento pré-social, e por dois motivos.

Em primeiro lugar, como já foi mencionado, por seu caráter universal; atestada em todas as culturas de todas as épocas e lugares sem exceção, a proibição do incesto recai num

dos pontos mais instintivamente animal do homem, o da satisfação sexual, o que indica a permanência deste instinto que sobrevive tempo e espaço.

Em segundo lugar, porque proíbe justamente estes desejos sexuais que se contam entre os menos respeitáveis das convenções sociais; por um lado persegue-se o prazer pessoal e por outro o ato não menos individual da necessidade de deixar descendência, situado no âmago da natureza.

Neste sentido, a criação da norma de interdição constitui, sem dúvida, uma invasão da cultura dentro da natureza; mas a natureza, manifestada no sentido sexual, implica em si um limiar da cultura, uma vez que para o instinto ser saciado há a necessidade do outro, sem cujo estímulo o instinto não aconteceria. “A proibição do incesto está ao mesmo tempo no limiar da cultura, na cultura, e em certo sentido é a própria cultura”, declara Lévi-Strauss (1976, p.50).

Diversas são as tentativas de solução do problema. A sociologia propõe várias, das quais comentaremos três tipos principais.

O primeiro tipo é de caráter eugênico. A norma teria sido estabelecida depois da dedução consensuada socialmente de que uniões consanguíneas são nocivas geneticamente. Constitui, portanto, uma proibição de origem dualista, tanto natural quanto social. Uma análise rigorosa fará vir por água abaixo esta teoria. Apesar de o folclore registrar certas monstruosidades originadas do resultado nefasto das uniões consanguíneas, e apesar da forte tendência ainda entre nós a abandonar este tipo de explicação, esta não encontra sustento lógico nem biológico. A antropologia mostrou como o que é considerado incesto varia de cultura para cultura; assim, enquanto entre primos paralelos (filho e filha respectivamente de dois irmãos) o casamento é às vezes até obrigatório, entre primos cruzados (filho e filha respectivamente de irmão e irmã), é geralmente punido com extremo rigor, embora a relação de consanguinidade ser extremamente contígua em ambos casos. Outros casos dizem respeito a filhos adotivos, sem nenhum laço consanguíneo entre si, proibidos, no entanto, de casar ou ter relacionamentos sexuais.

Um segundo tipo de proposta de solução, foca a interdição como originada em um plano puramente cultural, “a projeção ou reflexo no plano social de sentimentos ou tendências que a natureza do homem basta inteiramente para explicar” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.54), a saber, o fato de que o relacionamento familiar com sua carga emocional e seus hábitos cotidianos, entre irmãos e entre pais e filhos, atuaria como um anestésico do desejo e da excitabilidade erótica, teorias defendidas por Havelloc Ellis e Westermarck. No entanto, está demonstrado pela observação empírica que os relacionamentos sexuais interfamiliares



continuam a existir, apesar das proibições de que são objeto. Além disso, se existisse uma repugnância biológica ou psicológica congênita ao incesto, como se explica que seja condenado normativamente por todas e cada uma das sociedades? Para que proibir algo que não iria suceder?

O terceiro tipo de explicação apóia-se num caráter exclusivamente social, sem considerar ser o fato biológico de importância alguma. Isto fica demonstrado na observação de alguns tipos de sistemas exogâmicos, nos quais a proibição do incesto abrange um leque muito maior que os consangüíneos, estendendo-se a indivíduos que não têm entre si nenhum laço de sangue e simplesmente pertencem a um mesmo clã; o pertencer ao clã é que determina a proibição, e em um sistema matrilinear, por exemplo, somente a mãe e os filhos do casal continuam no mesmo clã, ao tempo que o pai, por não pertencer, por não levar o mesmo nome do clã e si de outro, pode vir a ter uma união sexual com uma filha sua, do mesmo sangue, não constituindo incesto ou não estando proibido este tipo de uniões nestes sistemas. Portanto, o tipo explicativo das teorias deste terceiro grupo procura uma explicação sociológica da exogamia, e seguem dois caminhos: ou consideram a proibição do incesto como derivada desta, ou deixam em aberto esta possibilidade.

Uma outra teoria sociológica à proibição do incesto, de aparente consistência, é a formulada por Emile Durkheim, em seu trabalho *“La Prohibition de l’inceste”*.

O autor propõe uma hipótese que contem o rigor do método científico em três grandes pontos observáveis: sustenta-se na observação empírica em um grupo limitado de sociedades que possuiria caráter universal; considera a proibição do incesto uma derivação antiga da exogamia; e concebe às regras exogâmicas desde uma nova perspectiva.

Durkheim parte da constatação das características da vida religiosa das primitivas sociedades australianas que, como outras tantas, funda-se em crenças e rituais entre a tribo e seu totem. O caráter sagrado do totem estende-se aos membros do clã, já que estes estão reencarnados pelo espírito daquele, constituindo uma unidade única. O sangue menstrual cumpriria um papel determinante neste sentido, uma vez que o entrar em contato com ele equivaleria ao derramamento do sangue do totem, do animal totêmico. Esta crença ritualística e sua força mágica determinariam que o contato entre pessoas do mesmo clã seja evitado; o que inicialmente não concebia distinção de sexo, já que todo sangue pertence ao totem e aos indivíduos, ganha força e categoria exogâmicas quando observada a interdição sexual em função das regras femininas. O interdito não existe fora do clã, porque o totem, isto é, o espírito e a carne, são outros e não o meu próprio, e a ulterior proibição do incesto constituiria

um resíduo do sistema exogâmico, sendo que a proibição inicial referia ao contato sanguíneo e não especificamente sexual.

A refutação de Lévi-Strauss a esta interessante teoria está baseada em dois aspectos: por um lado, o sangue do totem pode ser contatado e inclusive o animal totêmico consumido, desde que se observe um ritual, e o próprio casamento e o ato sexual representam, em muitas sociedades, um caráter eminentemente ritualístico, pelo que, por força das circunstâncias, uma coisa não exclui a outra; por outro lado, nem todas as sociedades têm esta aversão ao sangue menstrual e, mesmo em sistemas totêmicos, o contato com ele possui significado diversos e não é vitalmente passível de ser evitado. Eis os lugares de não sustentação da teoria durkheniana.

Vemos, assim, que nenhuma das interpretações sociológicas é de inteira satisfação para explicar este fenômeno que constitui o problema do incesto. O vício metodológico delas consiste em tomar aleatoriamente um determinado evento que se produz em algumas sociedades e propor o caráter universal deste: em vez de explicar o fenômeno, postula-se a teoria.

As tentativas de explicação ao problema do incesto estiveram dadas desde as diferentes abordagens possíveis; para alguns, o fato tem caráter duplamente natural e social, mas sua explicação é eminentemente racional; para outros, sua natureza é de origem instintiva, de causas naturais; por último, há quem considere a proibição surgida desde o sistema cultural, uma norma ou regra social. O olhar de Lévi-Strauss a esta problemática envereda por um outro lugar, que ele mesmo chama de “passar da análise estática à síntese dinâmica”, e considera a proibição do incesto como nem de caráter puramente natural e tampouco essencialmente uma categoria cultural, mas “constitui o passo fundamental graças ao qual, pelo qual, mas sobretudo no qual se realiza a passagem da natureza à cultura” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.62). A proibição do incesto não compete exclusivamente à existência biológica e nem à existência social, porém dá-se na articulação entre as duas ordens e “constitui por si mesma o advento de uma nova ordem” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.63).

### **2.3 O UNIVERSO DAS REGRAS E O PRINCÍPIO DE RECIPROCIDADE**

As regras sociais que regulam a proibição do incesto compreendem as mais diversas modalidades. Não visam, essencialmente, o evitar as uniões consangüíneas, como nossa mentalidade moderna tende a pensar, mas incluem todo um sistema de normas criado a efeitos de possibilitar a vida em sociedade; o alvo primeiro é sem dúvida garantir a convivência

social e evitar sua desagregação. Explica claramente isto a verificação de que em muitas sociedades o grau de parentesco não está dado pelo vínculo de sangue, e a classificação de “irmãos” ou “irmã” obedece a outras razões de ordem social. Comentamos como em muitas sociedades é desejável o casamento entre primos paralelos e severamente punido entre primos cruzados, o que desde o ponto de vista de uma lógica de consangüinidade não faz o menor sentido. A própria exogamia não bastaria para dar conta de evitar a união consangüínea, já que os sistemas matrilineares ou patrilineares possibilitam a união direta entre pais e filhas ou mães e filhos.

Mas voltando ao universo das regras, fica claro que a proibição do incesto não surge em função do parentesco real, mas se realiza mediante a posição dentro do clã de cada indivíduo, que funciona como um termo do sistema. Assim, “a proibição do incesto exprime a passagem do fato natural da consangüinidade ao fato cultural da aliança” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.70). A natureza determina a hereditariedade em duplo sentido, dizendo que é necessário ter pais e que os filhos serão semelhantes a eles. Mas quanto à relação entre os pais, somente o fortuito determina sua união, e é precisamente nesse lugar onde se inscreverá a aliança, considerada como regra social. “A natureza impõe a aliança sem determiná-la, e a cultura só a recebe para definir-lhe imediatamente as modalidades” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.71).

É neste ponto onde a proposta de Lévi-Strauss à resolução do problema do incesto começa a adquirir seus contornos mais visíveis. E a própria essência da proibição está na *Regra* em si, *a priori* de suas modalidades. É porque a natureza age através do instinto que é necessário à cultura instaurar uma ordem, sem esta, a vida social ao acaso não se sustentaria. Em função do incesto constituir uma tentação inevitável no seio da família é que faz-se necessária a adoção da Regra. Mas a interdição não se restringe somente ao tipo de família considerado desde nossa visão ocidental do século XXI. Todas as sociedades, até as mais primitivas, interditaram os relacionamentos sexuais de uma ou outra maneira. O que está em jogo é justamente a ordem cultural dentro da natureza animal, qualquer que seja esta ordem, e que se exprimirá conforme assim melhor o entenderem de sociedade para sociedade. Lévi-Strauss (1976, p.72) é bastante explícito: “A proibição do incesto constitui uma certa forma – e mesmo formas muito diversas – de intervenção. Mas, antes de tudo, é intervenção, ou, mais exatamente ainda, é a Intervenção”.

A intervenção do homem dentro de seu sistema de relações constitui a pedra fundamental encima da qual Lévi-Strauss erguerá sua teoria da proibição do incesto. Esta intervenção não se limita unicamente à regulamentação matrimonial e sexual; acontece

sempre que a existência de um grupo está em jogo. Os exemplos contemporâneos são inúmeros; embora muitos estejam tingidos de especulações políticas, ciclicamente as sociedades precisam executar ações que restringem um ou outro aspecto social. Estes fatos não têm nada de novo, são pelo contrário feitos desde as épocas mais remotas, o “regime do produto escasso” o qual os primitivos valorizavam em altíssimo grau; e não é necessária uma indagação muito aprofundada para concluir que o alimento era – e continua sendo – o bem mais requerido. No homem primitivo o alimento possuía um caráter quase sagrado; longe de constituir um bem individual, era partilhado entre todos. Era impensável para os antigos o sacrificar um animal para consumir sozinho, representava antes um festim no qual as pessoas se irmanavam e estreitavam seus laços fraternos. Dessa maneira, o alimento não é algo que o indivíduo produz, possui e consome, mas constitui um valor de grupo.

Assim, segundo Lévi-Strauss, outro bem cuja distribuição é controlada pelo grupo são as mulheres, que têm com o alimento um sistema de relações que fundam por sua vez todo o marco social e cultural de uma comunidade. A mulher então se equipara assim a um bem, que é tanto escasso quanto essencial. Mas por que a mulher seria um bem escasso? Lévi-Strauss analisa este caráter de escassez. É sabido, argumenta ele, que existe um equilíbrio biológico entre os nascimentos masculinos e femininos, portanto as probabilidades de um homem de encontrar uma esposa são muito altas. Por outro lado, existe no homem uma tendência polígama, isto é, se deixado no terreno da natureza, o homem possuirá quantas mulheres puder, isto de fato ocorre, e há regimes nos quais o homem pode ter tantas mulheres quanto conseguir sustentar. Nos sistemas monogâmicos, são as restrições de ordem ética e moral que cerceiam o monopólio das mulheres; o fato pode causar algum espanto, talvez, mas as observações sociais e biológicas atestam para ele, e esta tendência no homem é natural e universal. Não há época nem sociedade onde não se registre o caso de um homem possuir várias mulheres, seja pela sua condição de chefe tribal, de personagem importante, de rei. Além disso, e apesar do equilíbrio biológico entre homens e mulheres, nem todas elas são desejáveis, por uma razão ou outra, o que leva Lévi-Strauss a concluir que a mulher pode ser considerada como um “bem escasso” e sua demanda está em constante estado de desequilíbrio e tensão.

É importante aclarar que este raciocínio não permitiria entender a vital importância do valor da mulher nas sociedades primitivas se olhado desde uma perspectiva atual. As implicações sexuais aqui são secundárias, e a mulher possui um valor estritamente econômico, dadas a divisão do trabalho entre os sexos e a importância da sociedade conjugal. Dela dependia a satisfação das necessidades econômicas, a fabricação de objetos, a obtenção

de alimento, a higiene. Pediremos licença ao leitor para citar uma longa passagem que ilustra esta questão de maneira veemente:

[...] Uma das impressões mais profundas que guardamos de nossas primeiras experiências no terreno é a do espetáculo, numa aldeia indígena do Brasil central, de um jovem acorado horas inteiras no canto de uma cabana, sombrio, mal cuidado, terrivelmente magro, e, ao que parecia, no estado de mais completa abjeção. Observamo-lo vários dias seguidamente. Raramente saía, exceto para caçar, solitário, e quando em redor das fogueiras começavam as refeições familiares teria quase sempre jejuado se uma vez ou outra uma parenta não colocasse ao seu lado um pouco de alimento, que ele absorvia em silêncio. Quando, intrigado com este singular destino, perguntamos finalmente quem era este personagem, a quem atribuíamos alguma grave doença, responderam-nos rindo de nossas suposições: ‘é um solteiro’. Tal era com efeito a única razão dessa aparente maldição (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.79).

É por isso, em última instância, que as sociedades consideraram extremamente necessária a intervenção na distribuição das mulheres dentro do grupo, criando as regras que interditavam determinadas uniões. Estas regras afirmam o direito de controle sobre um valor essencial: a mulher, e determinam que todos os homens têm os mesmos direitos de competir por todas as mulheres sem poder invocar o estado de paternidade ou fraternidade para a obtenção de uma esposa. Constitui a afirmação de que “*em matéria de relação entre os sexos não se pode fazer o que se quer*” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.83)<sup>9</sup>.

A proibição do incesto tem a finalidade primeira de imobilizar as mulheres no seio da família e assegurar que sua distribuição seja controlada pelo grupo todo e não de maneira privada. Vimos a importância desta questão para a sobrevivência do grupo, que requer da cultura preencher o vazio que a natureza deixa: o natural, individual e arbitrário cedem lugar ao social, coletivo e organizado.

Mas a intervenção que proíbe o incesto não exprime uma norma de natureza negativa. O fato de não poder tomar para si determinadas mulheres, apesar do caráter proibitivo destas, abre as possibilidades de acesso a outras mulheres que outros homens não podem tomar para si por causa da proibição. O conteúdo da proibição, então, não se esgota em si, mas inaugura uma troca, uma troca social.

A troca social nas sociedades primitivas são menos transações, no sentido de transações comerciais, do que dons recíprocos oferecidos conforme as determinadas circunstâncias sociais. Lévi-Strauss (1976, p.92) comenta da expressão feliz de Marcel Mauss, em cuja obra “Ensaio sobre a dádiva”, fala de um “fato social total”, já que “é dotado

---

<sup>9</sup> Itálico no original.

simultaneamente de significação social e religiosa, mágica e econômica, utilitária e sentimental, jurídica e moral”.

Os exemplos de troca social são diversos, e ocorrem em inúmeras circunstâncias: noivado, casamento, gravidez, nascimento, tratados de paz, falecimentos. Em verdade, ao significar a troca social uma transmissão de bens, do que resultava uma recepção deles no mesmo ato, muitas vezes objetos exatamente iguais a dar e receber, esta atitude primitiva permeia todo o seu sistema de relações sociais e não têm a pretensão de enriquecer ou obter alguma vantagem material, como diz Lévi-Strauss (p.93), “consiste em um conjunto complexos de manobras, conscientes ou inconscientes, para adquirir garantias e prevenir-se contra riscos no duplo terreno das alianças e das rivalidades”.

Esta atitude não nos é desconhecida na sociedade moderna. Embora o componente lucrativo exista em muitas operações, há outras tantas nas quais a finalidade ultrapassa o espírito puramente comercial, e se destinam a reforçar os laços familiares e sociais. Estão aí os exemplos dos cartões de natal, dos presentes, dos embrulhos utilizados (escolhidos) para esses presentes, etc. Por trás das trocas subsiste a convicção de que muitas vezes há mais vantagens no dar e receber determinados bens, apesar de seu valor material idêntico, do que adquiri-los de maneira individual, sem o concurso do outro. A própria linguagem oferece exemplos em expressões tais como “dar uma recepção”, “oferecer um banquete”. Os alimentos têm também seu papel a cumprir no sentido de alguns serem para consumir e outros para homenagear. Uma garrafa de vinho compartilhada obriga a uma retribuição semelhante, e cordialidade responde-se com cordialidade, porque “na troca há algo mais que coisas trocadas” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.99).

Em nossa sociedade idearam-se formas mais práticas de aquisição no que se refere a objetos materiais, mas a circulação de mulheres continua a estar regida por um sistema de valores sociais que implicam fundamentalmente a troca instaurada na renúncia a certas mulheres em função da proibição o incesto. Ao constituir a mulher o bem por excelência, regulamenta-se sua distribuição e concebe-se a passagem da natureza à cultura. O acontecimento que melhor mostra esta concepção primitiva do valor da mulher em nossa sociedade atual, talvez seja o casamento, com todas suas instâncias, desde o noivado, o “pedir a mão” da noiva, e o compromisso que tem o esposo perante o pai da esposa de cuidá-la e protegê-la.

Assim, na origem das regras do casamento, isto é, a norma da proibição do incesto regulatória de com quem um indivíduo pode casar ou não, há um sistema de trocas. Quaisquer que sejam as modalidades mediante as quais se exprime, a troca está na base das instituições

matrimoniais. A exogamia oferece a possibilidade da circulação do bem mais precioso e vital que uma comunidade possui, a mulher, de maneira que cada família deva renunciar à tentação de união consanguínea para que o grupo sobreviva como tal, e se afaste a possibilidade do isolamento do grupo biológico e sua conseqüente destruição (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.102). A cultura impondo-se ao acaso da natureza.

E a troca, ou o sistema de trocas, está também na base do sistema de relações sociais, do qual as relações familiares formam parte. Isto é tão verdade nas sociedades primitivas quanto em nossas sociedades e verifica-o o fato de que seria impossível imaginar o indivíduo sem o outro, nisto coincidindo sociólogos, antropólogos e psicólogos. “Cada relação familiar define um certo conjunto de direitos e de deveres, e a ausência de relação familiar não define nada” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.523). A família se retroalimenta com estes direitos e obrigações, e alimenta a sociedade num conjunto de trocas permanentes e perpétuas. Assim, como não existe a possibilidade de um indivíduo manter-se sozinho sem interação social, é impossível também à família subsistir por ela só. É por isso que resulta tarefa inútil tentar encontrar uma explicação biológica para a proibição do incesto, de deformações genéticas ou embotamento sexual; não há nada que impeça o relacionamento consanguíneo desde o ponto de vista biológico, o perigo do incesto está na potencial desarticulação social que traria consigo.

Neste sentido, a proibição do incesto não seria tanto uma regra que proíbe determinados casamentos, mas uma regra que obriga a dar certas mulheres – mãe, filha, irmã – a outrem, para manter a troca.

Como conclusão da interpretação feita por Lévi-Strauss à origem da proibição do incesto, queremos deixar uma última citação que sintetiza o porquê o ser humano precisou, segundo o autor, estabelecer a interdição que leva à troca que permite a existência da sociedade.

[...] Os informantes Arapeshe de Margaret mead<sup>10</sup> sentiram de início dificuldades em responder suas perguntas sobre as eventuais infrações às proibições do casamento [...] Para eles, a proibição não é concebida enquanto tal, isto é, pelo aspecto negativo. É apenas o reverso de uma obrigação positiva, a única viva e presente na consciência. Acontece que um homem coabita com sua irmã? A questão é absurda. Não, certamente não, responderam eles. ‘Não coabitamos com nossas irmãs. Damos nossas irmãs a outros homens e estes outros nos dão suas irmãs’. A etnógrafa insiste. Mas se esta eventualidade, por impossível, se realizasse, que pensariam? ‘Que diriam se um de nós dormisse com sua irmã? Que pergunta! – Mas suponha que isto aconteça ... e tendo o informante dificuldade em se colocar na situação, para ele inconcebível ... obtém esta resposta: ‘Mas como! Quererias

---

<sup>10</sup> Tradutores da tribo Arapeshe, estudados pela antropóloga Margaret Mead.

casar com tua irmã? O que há contigo? Não queres ter um cunhado? Não compreendes que se te casares com a irmã de outro homem e um outro homem se casar com tua irmã terás pelo menos dois cunhados, enquanto se te casares com tua própria irmã não terás nenhum? E com quem irás caçar? Quem irás visitar? (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.525).

## 2.4 O TABU DO INCESTO E A INSTITUIÇÃO MATRIMONIAL EM FREUD E LÉVI-STRAUSS

A tarefa que nos propomos nestes dois primeiros capítulos de nossa pesquisa, foi a de deixar constância das visões psicanalítica e antropológica da interdição do incesto; Freud e Lévi-strauss.

Nossa intenção na escolha deste envasamento teórico possui duas razões fundamentais. Em primeiro lugar, as teorias de Freud e de Lévi-Strauss contém, no seu desenvolvimento, refutações a outras teorias que abordaram o problema da proibição do incesto. O dado não é menor, se se consideram as três grandes ciências que trataram do assunto: a sociologia, a antropologia e a psicologia. Sigmund Freud propôs uma nova dimensão<sup>11</sup> na sua abordagem explicativa, até então inexistente, superadora das correntes antropológicas e sociológicas. Assim, contestou Westermarck e Havelloc Ellis, para os quais o horror ao incesto se deve a uma aversão inata ou eventualmente adquirida entre pessoas que crescem juntas ou vivem em estreita intimidade, o que constitui uma tentativa de explicação desde um plano psicológico. O edifício psicanalítico e suas descobertas apóiam-se justamente no pólo oposto dessa hipótese, ao considerar que as mais precoces excitações sexuais dos seres humanos possuem um caráter incestuoso, o que originará repressões – recalcamientos – que atuaram como forças motivadoras das neuroses. A este respeito Freud, como em tantas outras ocasiões, utilizou-se da literatura, mais precisamente da literatura mitológica, traçando uma analogia explicativa, referimo-nos neste caso ao mito de Édipo, que gostaríamos de relembrar, na versão de Talaferro (1996, p.156-7):

[...] Édipo, símbolo da fatalidade ou força do destino, segundo a versão de Sófocles (497-405 a.C.), era filho de Laio, rei de Tebas, e de Jocasta. Tendo Laio consultado o oráculo de Delfos para saber se seria feliz em seu matrimônio, a pitonisa anunciou-lhe que o filho que nasceria da união com Jocasta lhe daria morte. Aterrorizado e tentando escapar a esse destino, Laio entregou o menino a um criado com ordem de matá-lo no monte Citáiron. O servo atou o menino pelos pés a uma árvore, abandonando-o –daí a origem do nome Édipo (do grego *Oidípous* = “pés inchados”). Pouco depois ele foi

<sup>11</sup> Nessa obscuridade (a ausência convincente de explicação), um raio de luz isolado é lançado pela observação psicanalítica (FREUD, 1969, p.154).



salvo por um pastor que o levou a Corinto, onde foi adotado por Políbios, o rei local, e sua esposa Mérope. Ao chegar a maioridade, Édipo começou a suspeitar da legitimidade de sua origem e, para esclarecer suas dúvidas, interrogou o oráculo. Obteve uma resposta nebulosa e estranha: *Édipo, serás assassino de teu pai, esposo de tua mãe, e engendrarás uma raça maldita dos deuses*. Horrorizado com a predição, tratou de evitar que ela se cumprisse, desterrando-se voluntariamente de Corinto, de cuja rainha se julgava filho. A caminho da Fócida, cruzou com um viajante numa estrada estreita que levava a Delfos. Os dois brigaram sem se conhecer, e o viajante, que não era outro senão Laio, o pai, foi morto. Édipo fugiu sem ser reconhecido e chegou a Tebas, cidade assolada pelos estragos da Esfinge. O pai de Jocasta, que regia o país desde a morte de Laio, mandara difundir por toda Grécia a notícia de que daria a filha e a coroa àquele que livrasse Tebas do tributo que pagava ao monstro. Édipo ofereceu-se para isso, acertou os enigmas propostos pela Esfinge, venceu-a e deu-lhe a morte. Assim obteve Jocasta, sua mãe, como prêmio pela vitória, fez dela sua esposa e teve dela quatro filhos. Anos depois, Édipo ficou sabendo do mistério de seu nascimento, reconhecendo-se, portanto, parricida e incestuoso. Horrorizado, arrancou os próprios olhos em punição.

O notório da história de Sófocles consiste em que Édipo não cresce com sua mãe, o que poderia ter amortecido a pulsão libidinal, e quando o acaso os coloca frente a frente o ato sexual é consumado; mas Édipo inteira-se posteriormente que Jocasta é sua mãe e não suportando o remorso cega-se a si próprio; o horror ao incesto não pode ser explicado aqui como tendo origem em uma criação conjunta desde a mais tenra infância. À mesma conclusão chega Lévi-Strauss, perguntando qual seria a razão de proibir algo que a própria natureza humana não deixaria que acontecesse; não é o caso, evidentemente, do incesto.

A segunda razão na escolha das teorias freudiana e levistrauniana como base de sustentação teórica a nosso trabalho, obedece a uma constatação poderosamente simples: a originalidade ou, dito de outro modo, o caráter inédito das abordagens. Em efeito, se a teoria psicanalítica causou – e causa – certa rejeição para a explicação do problema, o pressuposto da antropologia estrutural levantou – e levanta – vozes contra.

No seguinte capítulo analisaremos, na sequência destas duas teorias, justamente sua desconstrução. Para a Teoria Feminista, a interdição do incesto supõe mais do que a passagem da natureza à cultura, revela uma intencionalidade manifesta tendente à conservação de um *status quo* no qual deveriam se cumprir, à maneira de lei e de normas “aceitadamente” morais, os preceitos de subjugação feminina, em primeiro lugar, com seu correlato em uma heterossexualidade normativa. Constituem as narrativas clássicas universalizantes pensadas desde um universo masculino que reduz a mulher a um “bem”.

## CAPÍTULO 3

### 3.1 AS TEORIAS FEMINISTAS E O INCESTO

Para as Teorias Feministas, o tabu do incesto e a instituição de sua proibição, a Lei da Interdição, centram-se inequivocamente na consolidação e perpetuação das narrativas clássicas (Freud e Lévi-Strauss), funcionando como matrizes discursivas para a produção não apenas da cultura – o salto dado desde a natureza -, mas também do desejo – o que é possível desejar – e do gênero – a necessária e conseqüente assimetria masculino/feminino. E mais ainda, a função primordial da manutenção daquelas estruturas consiste no estabelecimento ideológico da própria narrativa que legitima todo o processo: a instauração da cultura através da proibição do incesto pressupõe uma necessidade regulatória do desejo e uma valorização hierárquica do gênero, entendido de um modo geral em ocidente como uma visão de mundo masculina e heterossexual.

Dentre as várias autoras que se debruçaram sobre o assunto, ocupa um lugar de destaque Gayle Rubin com sua análise no ensaio “Notas sobre a Economia Política do Sexo”. O ponto fulcral da tese de Rubin mostra como as estruturas sociais que oprimem as mulheres estão determinadas justamente por aquelas matrizes discursivas de que falamos acima. Por um lado, Freud e a Teoria Psicanalítica organizam os elementos da estrutura social mediante uma internalização psíquica que determinará a condição de masculino ou feminino, a Teoria Edípica. Por outro lado, Lévi-Strauss e a Antropologia Estruturalista consideram necessário a organização das parcerias sexuais mediante a utilização da mulher como um “bem” de troca.

Rubin considera, como ponto de partida, que as convenções sociais acerca da sexualidade humana não estão originadas exclusivamente na condição biológica; entra em jogo também todo um sistema de relacionamentos sociais e suas forças concebidos por ela como um sistema gênero/sexo.

Em Freud, por exemplo, a leitura não seria aquela convencional da teoria edípica e seus desdobramentos na “inveja” do pênis por parte das meninas e seu conseqüente determinismo biológico; o que há é a condição de ser mulher – atestada pela falta de pênis – perante a qual a menina assume um papel/lugar hierárquico inferior em relação ao menino – ela é levada a isso pela suposta infalibilidade dessa teoria cuja narrativa pretende legitimar. Em lugar disso, Rubin considera que a passividade e a aceitação desse suposto *status* social inferior se deve a sua condição social – de ser mulher – e não a sua anatomia.

Em outras palavras, o Complexo de Édipo determina diferentes posições dentro de uma escala hierárquica social no que diz respeito a gênero, onde o menino se vê – pela posse do pênis – com o direito da obtenção do valor social que lhe dará “direito” sobre o outro gênero.

Quanto a Lévi-Strauss, Gayle Rubin toma dois conceitos formulados por este para chegar ao intercâmbio de mulheres: a dádiva e o tabu do incesto.

A dádiva confere a seus participantes um relacionamento de solidariedade e ajuda mútua; o tabu do incesto impõe a exogamia e a aliança como necessidades recorrentes do sexo e também a procriação. A análise que a autora faz está contida na seguinte citação:

*[...] If women are the gifts, then it's men who are the exchanging partners. And it is the partners, not the presents upon whom reciprocal exchange confers its quasi-mystical power of social linkage* (RUBIN in LEWIN, 2006, p.93)<sup>12</sup>.

Além disso, a teoria antropológica estruturalista considera que a divisão do trabalho entre homens e mulheres é feita propositalmente; como decorrência, e considerando a unidade mínima numa parceria, uma aparente razão de economia política levaria à óbvia –necessária e inquestionável – união entre um homem e uma mulher; a divisão de trabalho em divisão de sexo como necessária à organização social implica assim uma heterossexualidade obrigatória, onde *“gender is not only an identification with one sex; it also entails desire be directed toward the other sex”*<sup>13</sup> (RUBIN in ELLEN, 2006 p.94). Quanto ao desejo, comenta Rubin (p.94): *“the preferred female sexuality would be one which responded to the desire of others, rather than one which actively desired and sought a response”*<sup>14</sup>

A narrativa que determina não só a cultura, mas também assimetria de gênero, determinismo de sexo e direcionamento do desejo é contestada por Gayle Rubin.

O *“sex/gender system”* descrito por ela constitui uma série de arranjos pelos quais uma sociedade transfere sexualidade biológica em produtos da atividade humana: o desvendamento da natureza do sistema começa com a análise e desmistificação das “verdades” constituídas pelas linhas mestras das narrativas históricas. Dessa maneira, Rubin contesta a tese da instituição do incesto como origem da cultura na medida em que este inscreve uma assimetria de gênero como necessidade cultural; ao mesmo tempo em que se

<sup>12</sup> Se as mulheres são os presentes, então são os homens os parceiros que trocam. E é sobre os parceiros, e não sobre os presentes, sobre os quais a troca recíproca confere o poder quase mítico de parentesco social. (Todas as traduções feitas ao inglês são nossas).

<sup>13</sup> “gênero não é somente a identificação com um sexo; também implica que o desejo esteja direcionado para o outro sexo”.

<sup>14</sup> “De preferência, a sexualidade feminina deveria responder ao desejo dos outros, mais do que ativamente procurar um desejo e uma resposta”.

instaura a cultura, se instaura uma hierarquia de gênero; na historização das teorias universais de Freud e Lévi-Strauss verifica-se a proibição do incesto como fator primordial na construção social do gênero.

Nessa direção, a autora considera que o tabu do incesto pressupõe um outro tabu menos articulado, mas que se desdobra daquela mesma narrativa: o tabu da homossexualidade. O fato de existirem proibições para algumas uniões heterossexuais implica um tabu das uniões homossexuais. Depreende-se daí que uma narrativa tal articula a manutenção de um sistema de diferenças, do qual não se sai sem infringir uma violação, instituída para assegurar um suposto patamar moral que inauguraria a cultura. O tabu do incesto e sua proibição não visam regular unicamente essa categoria, mas apontam para a multiplicidade de formas que a sexualidade poderia tomar (e de fato toma) se a proibição não existisse. O que está em jogo, em última análise, são as estruturas do desejo e a complexa e inextricável trama de que aquelas são feitas.

Outra autora de destaque é Vikki Bell, cujo soberbo tratado *“Interrogating Incest: Feminism, Foucault and the Law”*, aporta uma valiosíssima contribuição à desmistificação de uma categoria que se origina juntamente com sua proibição como marco regulatório do desejo. Assim, logo no prefácio, Bell comenta o caso de uma mulher que teve um relacionamento amoroso com seu pai e se tornaram o casal mais bizarro da Inglaterra, suportando um terrível julgamento no qual o juiz os absolveu por não se ter tecnicamente absoluta certeza da paternidade – a mãe da jovem tivera muitos amantes –; absolvição esta acompanhada de um severo sermão por parte do juiz advertindo o casal a não terem filhos. A autora comenta:

[...] *What strikes me about this case is the way in which the wrong of incest is understood. The woman appeals to the powerful discourse of romantic love in her presentation of the events, stating that [...] from her perspective it was not ‘incest’ but an instance of adult sexuality: ‘It was not like father and daughter at all. He was a man and I was a woman’.* The English legal system, on the other hand, is working with an understanding of incest that does not consider love or consent to be relevant issues (BELL, 1993, p.viii)<sup>15</sup>.

Este exemplo mostra como uma sociedade trabalha encima da categoria do incesto. Não há nenhuma relevância quanto ao desejo, porém todo o evento se realiza considerando unicamente uma matriz discursiva: se houver laços sanguíneos a cultura (a narrativa que a

---

<sup>15</sup> O que me choca neste caso é a maneira em como o ruim do incesto é entendido. A mulher apela ao poderoso discurso de amor romântico em sua exposição dos eventos dizendo que [...] desde sua perspectiva não era incesto, porém uma instância de sexualidade adulta. ‘Não era como pai e filha em absoluto. Ele era um homem e eu uma mulher’. O sistema legal inglês, pelo contrário, trabalha com um entendimento que não considera que o amor ou o consentimento sejam assuntos relevantes.

cultura instituiu) impõe uma proibição. Bell cita também Carol Smart e seu argumento sobre o trabalho de Foucault, que vê a lei (e lembremos que desde a narrativa clássica é a lei de interdição do incesto que ‘cria’ a cultura) como um discurso que possui uma posição privilegiada para exercer poder: *“The law exercises its power to disqualify knowledges and definitions of events through the notion of a legal method”*<sup>16</sup> (SMART apud BELL, 1993, p.10).

O trabalho de Vikki Bell tem a Foucault como referente. O incesto é analisado desde o ponto de vista de como ele é colocado no discurso dentro do sistema *“power-knowledge-pleasure”*, assim chamado por ele e objeto de estudo do pensador francês. O poder controla através de um mecanismo de vigilância no qual a sexualidade é construída através do discurso. O incesto revela a dinâmica de poder de gênero na sociedade em que vivemos. Nela são continuamente produzidas e reproduzidas as instâncias sociais tidas como ‘normais’, pelo que o incesto deve ser visto (lido, analisado) em relação a esse discurso operante (BELL, 1993, p.3).

A autora analisa a obra de Foucault *“A Histórias da Sexualidade”* como abordagem para uma leitura desmistificadora do incesto. No conhecido trabalho, Foucault considera que a sexualidade é socialmente construída. Esta construção social não considera a sexualidade como parte do corpo ou uma tendência natural, mas surge da informação recebida que nos é dada pelo discurso. De modo resumido, acontece uma formação de saberes veiculizados por uma narrativa que emana de operações do poder. E em sua crítica à visão (assim chamada por ele) *“jurídico-discursiva”*, Foucault considera necessário quebrar o paradigma desse modelo que vê as operações de poder como a criação de leis cujos transgressores serão punidos. Os elementos mais importantes da concepção *“jurídico-discursiva”* e as objeções e Foucault ao sistema poderiam ser assim resumidos:

- O poder não opera de maneira negativa, mediante proibições e punição, já que se somente reprimisse seria muito frágil; o poder atua de maneira produtiva, produzindo saberes, significados, narrativas.
- O poder não age à maneira de um sistema binário lícito/ilícito onde o lado proibido é reprimido e o outro ignorado, porém age de modo normativo, onde as pessoas são conduzidas a conformarem uma Norma, mediante cuja eleição serão julgadas.
- O poder não emana de uma fonte central detida por alguém; o poder não se “possui”, mas é resultante de uma série de complexos e intrincados eventos dentro das relações

---

<sup>16</sup> A lei exerce seu poder para desqualificar saberes e definições de eventos através da noção de um método legal.

sociais. Foucault fala de um “marco de relações de poder que formam uma rede que atravessa as instituições sem serem localizadas dentro dela” (BELL, 1993, p.31).

O poder, então, é entendido por Foucault como:

*[...] the multiplicity of force relations immanent in the sphere in which they operate and which constitute their own organization; as the process which, through ceaseless struggles and confrontations, transforms, strengthens, or reverses them; as the support which these force relations find in one another, thus forming a chain or a system, or, on the contrary, the disjunctions and contradictions which isolate them one from one another; and lastly, as the strategies in which they take effect, whose general design or institutional crystallization is embodied in the state apparatus, in the formation of law, in the various social hegemonies (FOUCAULT apud BELL, 1993, p.31).<sup>17</sup>*

À tese sobre as operações do poder, Foucault chamou-a “bio-poder”. Para entendermos melhor o sentido do nome faremos uma breve síntese de como este poder funciona.

Por um lado, o corpo é concebido de maneira disciplinatória (“*the body as a machine*”). Bell (1993, p.34), citando Foucault, cometa que a Disciplina “é um poder que opera através do meticuloso controle das operações do corpo”, criando corpos “assujeitados, dóceis [...] incrementando as forças do corpo em termos de utilidade e diminuindo essas mesmas forças em termos políticos de obediência”.

Assim, Foucault descreve três métodos de disciplinamento do corpo.

Primeiramente, a disciplinarização opera mediante a observação hierárquica, que tudo o vê, o sujeito constantemente vigiado sem saber por quem nem como.

Em segundo lugar, há um juízo normativo que compara e diferencia os indivíduos de acordo com uma determinada (desejada, imposta) norma; o efeito produzido é o de homogeneização do sujeito perante um referente e ao mesmo tempo uma diferenciação individual de atitudes dos sujeitos diante do mesmo referente.

Finalmente, temos a examinação, ou verificação. Combinando a observação hierárquica e o juízo normativo os indivíduos são classificados e, caso necessário, confrontados, julgados e eventualmente punidos pelo sistema penal institucional (BELL, 1993, p.35).

---

<sup>17</sup> a multiplicidade de relações de força imanentes na esfera em que elas operam e que constituem sua própria organização (do poder); o processo que, através de intermináveis lutas e confrontações, transforma-as, fortalece-as ou as inverte; como o suporte que essas relações de força encontram entre elas, formando assim uma corrente ou sistema ou, pelo contrário, as disjunções e contradições que isolam (as forças) umas as outras e, finalmente, como as estratégias nas quais (as forças) obtêm efeito cujo formato geral ou sua cristalização institucional é incorporada no aparato de estado, na formação da lei, nas várias hegemonias sociais.

Cabe destacar que todo o processo é retroalimentado pelos próprios sujeitos (atores sociais) que inconscientemente (no sentido de qualquer atitude crítica ao sistema) lubrificam as engrenagens do modelo, potenciando o “corpo-máquina”.

Além desta disciplinarização do corpo, o “bio-poder” age sobre o corpo como espécie (“*Species body*”). Neste sentido o que se controla é a vida da população; diz Foucault: “*propagation, births and mortality, the level of health, life expectancy and longevity with all the conditions that can cause these to vary*”<sup>18</sup> (FOUCAULT, *apud* BELL, 1993, p.36).

Em definitiva, o que há é um controle da atividade sexual; impõe-se uma restrição – ou incitação – disciplinatória em termos de procriação (BELL, 1993, p.36).

Concluindo, a construção da sexualidade por parte de um poder que se apóia em um discurso requer de um revistar e retroalimentar contínuo de sua narrativa, num intento de universalização cujo alvo são, além do próprio sexo (com quem, como), o gênero e, em última instância, o desejo.

Através da leitura de Foucault, entre outros, várias autoras feministas têm aportado valiosos argumentos para a desconstrução da visão histórica e universalizante do incesto. A leitura clássica de sociólogos e antropólogos é a de que o incesto é um elemento disruptivo da ordem social; a teoria feminista, em contraste, sugere que é essa mesma ordem social que mantém o incesto, uma ordem social de dominação masculina (Bell, 1993, p.57). Poderíamos acrescentar que a proibição é possível devido à instituição. O que se vê claro aqui são os elementos de poder, sexualidade e discurso em uma interação regulatória..

Comentando um caso de abuso sexual, Vikki Bell cita E. Ward:

[...] *These Fathers are not aberrant males: they are acting within the mainstream of masculine behavior which sees women as sexual commodities and believes men have a right to use/abuse these commodities how and whenever they can* (WARD *apud* BELL 1984, p.194-5)<sup>19</sup>.

Os paralelos que podem ser traçados em relação as duas teses vistas anteriormente, de Freud e Lévi-Strauss, são bem visíveis.

A teoria psicanalítica anuncia a cultura pelo assassinato do pai e a renúncia da horda às fêmeas do bando, originando a exogamia. Passa-se a idéia de que foi – é – o homem – e não a mulher – o encarregado de criar a cultura, servindo-se do instrumento – produto – da mulher.

<sup>18</sup> “propagação, nascimentos e mortandade, os níveis de saúde, expectativas de vida e longevidade, com todas as condições de variação possíveis”.

<sup>19</sup> Esses pais não são machos aberrantes; eles agem seguindo o comportamento masculino padrão que vê as mulheres como *commodities* sexuais e crêem que os homens têm o direito de usar e abusar dessas *commodities* como e quando eles possam.

No caso de Lévi-Strauss, a tese da troca do “bem” mais precioso para manutenção da ordem social faz jus à palavra utilizada por Ward: *commodities*. O maiúsculo da palavra *Fathers* reforça, metaforicamente, a idéia de uma narrativa patriarcal; a própria idéia de incesto está embutida nas relações de poder, observando-se inclusive que o alvo principal não é a satisfação sexual propriamente dita, mas a sensação de dominação, de Poder sobre os outros (filha, irmã, etc.), indo além da sexualidade. Nelson (1982, p.83), citado por Bell, observa que “*the construction of normal masculine sexuality is a positive contributor to incest*”<sup>20</sup>.

Foucault fala de “*subjugated knowledges*”<sup>21</sup>, no sentido de conhecimentos ocultos – disfarçados – e que formam o modelo histórico de explicação da origem do incesto: a teoria psicanalítica freudiana, a teoria antropológica de Lévi-Strauss e a sociologia de Durkheim; estes modelos têm servido historicamente como disfarce dentro de uma hegemonia funcionalista e sistemática. A crítica tem conseguido correr o véu e a “desgraça” seria então o vermos o problema – a aporia – com novos olhos. Comenta Foucault: “*Subjugated knowledges are those blocks of historical knowledges which were present but disguised within the body of functionalist and systematizing theory and which criticism ... has been able to reveal*”<sup>22</sup> (1981, p.89).

Existem dois conceitos muito importantes dos quais Foucault fala e que merecem ser comentados.

Em sua obra “A História da Sexualidade”, Foucault aborda o assunto do incesto. Mas ele não o faz analisando quem o pratica ou em que circunstâncias se pratica, e sim observando como o incesto é colocado no discurso. E o que se verifica é um amplo espectro do tema atrelado a outras diversas formas de colocar o sexo no discurso e passíveis de comparação com outras construções do incesto *via* discurso.

Foucault considera duas formas de poder que agem sobre o comportamento sexual. Por um lado, o paradigma jurídico-discursivo, que divide os atos sexuais entre o que é permitido e o que é proibido. Por outro lado, as estratégias produtivas de poder-conhecimento. Estas duas formas se correspondem a outras duas categorias pelas quais as pessoas interagem com seus corpos: o desenvolvimento da *aliança* e o desenvolvimento da *sexualidade*, e para Foucault o incesto atravessa as duas instâncias.

---

<sup>20</sup> “a construção da sexualidade masculina comum é uma contribuição positiva ao incesto”.

<sup>21</sup> “Saberes subjugados”.

<sup>22</sup> “Saberes subjugados são esses blocos de saberes históricos que estavam presentes mas disfarçados dentro do corpo da teoria sistemática e funcionalista e que a crítica.... tem sido capaz de revelar”.



O desenvolvimento da aliança relaciona as pessoas através do parentesco, mediante vínculos de transmissão de nomes e circulação de bens nas uniões matrimoniais. A idéia da aliança tem a ver com a reprodução do casamento e os sistemas de parentesco. Neste sistema, a análise do comportamento sexual é feita levando em conta aquilo que seria prejudicial ou perigoso para o estabelecimento do sistema, como o adultério, a bigamia, etc.; visa a reprodução humana e os laços de sangue. O incesto, neste sistema, é obviamente visto como um fator de risco e ameaça para a reprodução mecânica do *corpus* social (Bell, 1993, p.93).

O desenvolvimento da sexualidade, diferentemente, contempla diversos mecanismos de poder com outros tantos efeitos. A reprodução humana não é já o que importa; o que o sistema tende a instituir, porém, é um controle sobre o desejo; a medida não passa sobre o binômio permitido/proibido, mas a intenção é a de regular o prazer.

A família como instituição é a razão de ser e o objetivo da aliança, mas é dentro da própria família que a sexualidade se desenvolve, através das diversas estratégias e papéis que cada um de seus componentes tem dentro dela; neste sentido, a família é o principal suporte da sexualidade – dentro da aliança – o que leva a Foucault dizer que a família é “*incestuous from the start*”<sup>23</sup>. Vikki Bell traça uma idéia que reúne incesto, família e sexualidade, diz a autora:

*[...] For Foucault, therefore, the family and incest are connected in two contrasting ways. In the deployment of alliance, incest is tied to the family because it is a sexual activity which needs to be prohibited for the family structure and the alliance system as a whole to continue. In the deployment of sexuality, incest is tied to the family because the family is the site at which many of the strategies which deploy sexuality first operate. In this sense, therefore, incest is placed at the crossroads between the two deployments*<sup>24</sup> (BELL, 1993, p.95).

Esta encruzilhada em que o incesto se encontra parece ser o principal elemento para sua proibição, uma vez que o desenvolvimento da sexualidade necessita da família para ter onde ancorar seu discurso e ao mesmo tempo ameaça a família incitando o incesto. Assim, o incesto é proibido desde uma clara postura discursiva que cria e transmite um tabu. O comentário de Foucault não deixa dúvidas:

*[...] Incest was a popular practice, I mean by this, widely practiced among the populace, for a very long time. It was towards the end of the 19<sup>th</sup> century that various social pressures were directed against it. And it is clear that the*

<sup>23</sup> Incestuosa desde a origem.

<sup>24</sup> Para Foucault, portanto, família e incesto estão conectados de duas maneiras contrastivas. No desenvolvimento da aliança, o incesto está ligado à família porque é uma atividade sexual que precisa ser proibida para que a estrutura familiar e a aliança como sistema possam continuar. No desenvolvimento da sexualidade, o incesto está ligado à família porque a família é o lugar onde operam inicialmente muitas das estratégias que desenvolvem a sexualidade. Neste sentido, portanto, o incesto está situado numa encruzilhada entre os dois desenvolvimentos.

*great interdiction against incest is an invention of the intellectuals...If you look for studies by sociologists or anthropologists of the 19<sup>th</sup> century on incest you won't find any. Sure, there were some scattered medical reports and the like, but the practice of incest didn't really seem to pose a problem at the time*<sup>25</sup>(FOUCAULT apud BELL, 1993, p.98).

Poderíamos afirmar, pelo analisado até agora, que o desenvolvimento da sexualidade requer da proibição do incesto.

Com o complexo de Édipo, os desejos incestuosos e a conseqüente repressão deles se constituem na matriz da construção da sexualidade; para a psicanálise, então, a noção de sexualidade está amarrada à aliança. Bell comenta:

*[...] the formation of each individual sexuality is tied to her or his familial relationships and the crucial role of both incestuous desires and the incest prohibition within those relationships. [...] Psychoanalysis incorporates both the agitation of the deployment of sexuality around the family's sexual activity and the necessity of the incest prohibition*<sup>26</sup> (BELL, 1993, p.99).

A categoria do incesto, ao que parece, é geradora de instâncias, no sentido de sua *produtividade*. Para outra autora feminista, Judith Butler, a proibição do incesto é a geradora de identidade de gênero.

Butler revê a antropologia estruturalista de Lévi-Strauss, na qual o tabu do incesto precisa de uma estrutura de parentesco governada pela troca de mulheres; e a explicação psicanalítica de Freud acerca de luto e melancolia, onde a perda do ser querido faz com que o sujeito incorpore os atributos daquele ocorrendo uma identificação.

Em Lévi-Strauss, Butler sugere que o incesto é uma fantasia cultural onipresente e que a presença do tabu gera o próprio desejo.

A crítica que Lévi-Strauss fez a Freud<sup>27</sup> de ter inventado alguns mitos, pode ser feita a Lévi-Strauss quando se trata da comprovação no plano empírico de alguns pressupostos. Butler observa:

*[...] Lévi-Strauss' notorious claim that "the emergence of symbolic thought must have required that women, like words, should be things that were exchanged", suggests a necessity that Lévi-Strauss himself induces from the presumed universal structures of culture from the retrospective position of a transparent observer. But the "must have" appears as an interference only*

<sup>25</sup> O incesto era uma prática popular, eu quero dizer com isto, largamente praticado pela população por um tempo muito longo. Foi para o final do século 19 que várias pressões sociais foram dirigidas contra ele. E é claro que a grande interdição do incesto é uma invenção dos intelectuais. Se se procuram estudos antropológicos e sociológicos no século 19 não vai se encontrar nada. Há, é claro, alguns informes médicos, mas a prática do incesto não parecia colocar um problema à época.

<sup>26</sup> A formação da sexualidade de cada indivíduo está ligada a seu (sua) relacionamento familiar e o rol crucial tanto dos desejos incestuosos quanto da proibição dos mesmos dentro desses relacionamentos. A psicanálise incorpora tanto a agitação do desenvolvimento da sexualidade em volta da atividade sexual da família quanto a necessidade da proibição do incesto.

<sup>27</sup> Em "A Oleira Ciumenta".

*to function as a performative; since the moment in which the symbolic emerged could not be one that Lévi-Strauss witnessed, he conjectures a necessary history: The report thereby becomes an injunction*<sup>28</sup> (BUTLER, 1990, p.53).

Acrescente-se a isso que a reciprocidade estabelecida entre homens por meio do intercâmbio de mulheres funciona como condição (exclui) a mesma reciprocidade entre mulheres.

Mais adiante, Butler refuta a crítica de Lévi-Strauss a Freud justamente mostrando como o antropólogo francês, apesar de negar o fato do assassinato primevo do pai por parte da horda, tenta afirmar mesmo assim a incorporação no inconsciente da fantasia incestuosa; comenta a autora:

*[...] Presuming the heterosexual masculinity of the subject of desire, Lévi-Strauss maintains that “the desire for the mother or the sister, the murder of the father and the son’s repentance undoubtedly do not correspond to any fact or group of facts occupying a given place in history. But perhaps they symbolically express an ancient and lasting dream”. Lévi-Strauss refers to the “magic of this dream, its power to mould men’s thoughts unbeknown to them... the acts it evokes have never been committed, because culture opposes them at all times and places”. This rather astonishing statement provides insight not only into Lévi-Strauss’ apparent powers of denial (acts of incest have never been committed!), but the central difficulty with assuming the efficacy of that prohibition*<sup>29</sup> (BUTLER, 1990, P.54).

O fato da existência da proibição não indica que esta seja cumprida; pelo contrário, ao que parece é a própria erotização do tabu a que origina as práticas. Para Lévi-Strauss o tabu do incesto entre filho e mãe e as próprias fantasias incestuosas são verdades universais da cultura e é mediante essa visão de uma agenda masculina heterossexual que se geram e propagam as construções discursivas de gênero e sexo (Butler, 1990, p.54).

No caso de Freud, a autora conclui que a identificação de gênero é um tipo de melancolia na qual o sexo do objeto (pai, mãe) proibido é internalizado como uma proibição, daí a identificação com o mesmo gênero, do menino com o gênero masculino e da menina

<sup>28</sup> A notável afirmação de Lévi-Strauss de que “a emergência do pensamento simbólico deve ter requerido que as mulheres, como as palavras, deviam ser coisas a serem trocadas”, sugere uma necessidade que o próprio Lévi-Strauss induz das presumidas estruturas universais da cultura desde a retrospectiva posição de um observador neutro. Mas o “deve ter” aparece como uma inferência somente para funcionar como um performativo; e uma vez que o momento em que o simbólico emergiu não pode ter sido testemunhado por Lévi-Strauss, ele conjectura uma história necessária: o informe se torna, portanto, uma injunção.

<sup>29</sup> Supondo a masculinidade heterossexual do sujeito do desejo, Lévi-Strauss sustenta que “o desejo pela mãe ou a irmã, o assassinato do pai e o arrependimento do filho sem dúvida não correspondem a fatos ou grupo de fatos que ocupem um lugar na história. Mas talvez eles expressem simbolicamente um antigo e perdurável desejo. [...] Lévi-Strauss se refere à “magia desse sonho, seu poder para moldar os pensamentos dos homens desconhecidos para eles... os atos que o sonho evoca nunca foram cometidos, porque a cultura se opôs a eles em todo tempo e lugar”. Esta assombrosa afirmação provê *insight* não só para os aparentes poderes de negação de Lévi-Strauss (atos de incesto que nunca foram cometidos!), mas para a dificuldade em assumir a eficácia da proibição.

com o gênero feminino, na incorporação simbólica à cultura. Esta espécie de melancolia é culturalmente instituída como o preço a pagar para o estabelecimento de identidade de gênero, onde para que a heterossexualidade permaneça como uma normativa é necessária a proibição da homossexualidade. Neste sentido, o tabu do incesto funciona de maneira produtiva, como Lei que gera e regula a heterossexualidade como “correta” e a homossexualidade como uma “desviação”, coisa que não ocorria antes da Lei. Ela afirma:

*[...] When the constructed status of gender is theorized as radically independent of sex, gender itself becomes a free-floating artifice, with the consequence that man and masculine might just as easily signify a female body and a male one and woman and feminine a male body as easily as a female one*<sup>30</sup> (BUTLER, 1990, p.10).

A tese de Butler vai no sentido de que as narrativas antropológica e psicanalítica são utilizadas para a significação, a instauração de um momento temporal *antes* da lei de interdição, com a criação do incesto; mas o incesto não é mais do que um produto dessa proibição; tanto a proibição quanto o incesto são simultaneamente criados.

A autora faz uma análise da teoria lacaniana, para quem o ser humano é construído a partir da linguagem; sua subjetividade, sua identidade sexual e de gênero estão formadas na linguagem.

O sujeito, para Lacan, é formado na medida em que a linguagem, como estrutura simbólica, o precede. A partir de sua inserção num referente simbólico, o sujeito passa a ocupar um lugar no desejo do Outro, e vice-versa. Mas para ocupar esse lugar, ele deve se submeter à Lei, a interdição da mãe. Lacan afirma:

*[...] a Lei primordial, portanto, é aquela que, ao reger a aliança, superpõe o reino da cultura ao reino da natureza, entregue à lei do acasalamento. A proibição do incesto é apenas o eixo subjetivo, desnudado pela tendência moderna de reduzir à mãe e à irmã os objetos interditados à escolha do sujeito, aliás continuando a não ser facultada toda e qualquer licença para além disso* (LACAN, 1988, p.278).

Essa lei Lacan a considera como da ordem da linguagem, uma vez que institui as denominações de parentesco que servirão de referente ao sujeito inscrito na Cultura, na Ordem Simbólica. O sujeito passará a integrar-se às trocas simbólicas a partir de sua sexuação. Eis a leitura de Judith Butler:

*[...] The lacanian appropriation of Lévi-Strauss focuses on the prohibition against incest and the rule of exogamy in the reproduction of culture, where culture is understood primarily as a set of linguistic structures and*

---

<sup>30</sup> Quando o *status* de construção de gênero é analisado como radicalmente independente do sexo, o próprio gênero se transforma num artifício volátil, com a consequência de que *homem* e *masculino* podem tranquilamente significar um corpo macho e um corpo fêmea, e *mulher* e *feminina* a mesma coisa.

*significations. For Lacan, the law which forbids the incestuous union between boy and mother initiates the structures of kinship, a series of highly regulated libidinal displacement that take place through language*<sup>31</sup> (BUTLER, 1990, p.55).

Acontece aqui uma separação do sujeito da relação imaginária existente com a mãe. O sujeito então deixa de ser o objeto do desejo da mãe para ocupar um lugar na cultura; passa da Ordem Imaginária à Ordem Simbólica, o corpo do Outro onde ele se reconhecerá. Esta travessia edipiana constitui, na teoria de Lacan, a *dialética do desejo*, abandona-se o *ser* o falo para *ter o falo*. Comenta Butler:

*[...] Speech emerges only upon the condition of insatisfaction, where dissatisfaction is instituted through incestuous prohibition; the original jouissance is lost through the primary repression that found the subject. In its place emerges the sign which is similarly barred from the signifier and which seeks in what it signifies a recovery of that irrecoverable pleasure*<sup>32</sup> (BUTLER, 1990, p.56).

A noção do incesto é, evidentemente, problemática. Sua existência é tida como um fato concreto pelas teorias universalizantes. Desde a antropologia explica-se o parentesco e as estruturas familiares dentro da sociedade; desde a psicanálise se sai do estado natural e se cria a cultura, ao evitar sua transgressão.

O incesto descreve certas formas de comportamento ou falta de comportamento, quando se evita, assim como certas atitudes – o horror ao incesto.

Mas o que não se pode perder de vista é que, antes de tudo, o incesto é uma categoria *construída pelo discurso*. Na linha de Foucault das redes de saber/poder, o incesto adquire diversos significados conforme o ponto de vista do qual é analisado. Para a psicanálise constitui o cerne de sua teoria com o complexo de Édipo, razão pela qual se descartou rapidamente, quando apareceu, a teoria de Westermarck de que o convívio entre as pessoas desde a mais tenra idade causaria uma aversão ao relacionamento sexual, impondo uma espécie de “rechaço moral”; sem incesto não haveria, talvez, psicanálise, não como a teoria é hoje certamente. Para a antropologia estruturalista o incesto explica a divisão em famílias da sociedade e a exogamia. Para a teoria feminista o incesto é um problema de abuso sexual ao mesmo tempo em que intervém como matriz discursiva para a construção de gênero.

<sup>31</sup> A apropriação que Lacan faz de Lévi-Strauss está focada na proibição do incesto e o papel da exogamia na reprodução da cultura, onde cultura é entendida principalmente como um conjunto de normas e significações lingüísticas. Para Lacan, a Lei que proíbe a relação incestuosa entre menino e mãe inicia as estruturas de parentesco, uma série de deslocamentos libidinais altamente regulados que ocorrem através da linguagem.

<sup>32</sup> O discurso emerge somente com a condição de insatisfação, onde a não satisfação é instituída através da proibição incestuosa; o gozo é perdido pela repressão primária que funda o sujeito. Em seu lugar emerge o signo que é barrado de maneira similar do significante e que procura no significado do signo uma recuperação daquele prazer irrecuperável.

Citaremos mais uma vez a Vikki Bell com uma idéia que resume, de alguma maneira, sua interrogação ao incesto:

*[...] the incest prohibition exists only to the extent that we talk about it, or, more accurately, the incest prohibition exists to the extent that we talk about incest as prohibited, undesirable behavior*<sup>33</sup> (BELL, 1993, p.124).

E nessa abordagem que cada discurso faz, o incesto existe para ser proibido e sua proibição o constitui e origina como tal.

---

<sup>33</sup> a proibição do incesto existe somente na medida em que falamos dela ou, mais precisamente, a proibição do incesto existe na medida em que falamos do incesto como algo proibido, como um comportamento não desejado.

## CAPÍTULO 4

### 4.1 JUAN RULFO E “*LOS BAJOS DE JALISCO*”

O escritor mexicano Juan Rulfo constitui, sem dúvida alguma, uma incontestável raridade dentro das letras hispano-americanas e, provavelmente, possa ser-lhe outorgado também um lugar de projeção internacional.

Primeiramente, e sendo uma circunstância que chama poderosamente a atenção, a obra de Rulfo se limita a um romance curto, de pouco mais de cem páginas, “Pedro Páramo” e a um livro de contos curtos, “El llano en llamas”, além de colaborações em jornais e revistas e outras resenhas: “(...) *la obra más breve y densa y acaso la más importante e imperecedera en la literatura hispanoamericana*” (ROA BASTOS, 1985, p.15).

Mas não foi a brevidade da obra que o projetou como ícone referencial nas vanguardas da literatura de América Latina de meados do século passado e nos próprios círculos acadêmicos, porém o fato de ter conseguido, em tão poucas páginas, retratar a terra da qual ele provinha, a qual muito bem conhecia e na qual o escritor achou inspiração para, contando o particular, atingir o universal.

Se se pensa na extensão das obras de, por exemplo, um Tolstoi ou um Dostoievsky, nos volumes e volumes que escreveram para traçar o perfil psicológico da Rússia do século XIX; por não falar das dezenas de obras que tanto Balzac como Zola produziram para contar-nos da burguesia francesa da mesma época; ou, para trazer a comparação mais próxima, o imaginário latino-americano de García Márquez ou o Mississippi de Faulkner, com umas boas duas dúzias de romances, Juan Rulfo se sobressai alcançando igual propósito em tão só duzentas cinquenta páginas. Uma realização altamente meritória porquanto possuir o dom da originalidade narrativa de tempos, espaços e subjetividades constantemente deslocando-se, desafiando o leitor a esforços de interpretação, tantos e tão variados quanto as abordagens que se têm feito (e se fazem) de sua obra. Rulfo não utiliza uma técnica lineal em sua narrativa, mas uma técnica com diversos planos em composição, com elementos reais e imaginários. Angel Sabugo Abril (1985, p.418), comenta que “*esas partes tienen una escritura de texto y una explicación, simbólica, de contexto. Narrar, no sólo es contar, sino, modernamente también, “mezclar”, en una tendencia de “collage” o de composición*”.

Por outro lado, na configuração de suas personagens, Rulfo não utiliza para tal o extenso leque de figuras de linguagens na linha de um Realismo positivista, onde a descrição física ou psicológica adquire ora objetividade, ora ironia, ora hilaridade para delimitar as características de suas personagens; não há “musicalidade” em sua narrativa, o autor se faz presente deixando as suas personagens intervirem e falarem por si mesmas quem são e, principalmente, o que devirão, num destino que parece sentenciado de antemão. Diz Angel Rama:

*[...] Esto ha sido alcanzado con tal esmero que Juan Rulfo ha pasado a integrar una categoría a la que son afectas las jóvenes generaciones: el escritor a-intelectual, aquel ajeno al comercio crítico y analítico, aquel trasfundido en voz espontaneada primaria. Este gran mito romántico es, obviamente falso, y no hace sino detectar, en sentido exactamente contrario, el avezado artificio de la composición artística rulfiana, cosa que conviene recordar, pues al escamotear aparentemente al autor, [...] no se hace sino intensificar su presencia: dentro de la narrativa actual del continente hay pocas escrituras tan nítidamente perfiladas y diferenciadas como la de Rulfo tan individualizadas (RAMA, 2007, p.129).*

A força narrativa de Juan Rulfo se constrói na própria instância lingüística dos camponeses habitantes da região de Jalisco, no oeste mexicano. Mas o deixar falar às personagens como elas o fazem na vida real não significa a ausência do autor<sup>34</sup>; segundo Ruffinelli: “*Las versiones de sus cuentos en ‘El llano en llamas’ disminuyen el texto siempre, eliminan palabras, popularizan el lenguaje, sin destruir la estructura ni realizar grandes cambios*” (RUFFINELLI apud RAMA, 2007, p.129). Ángel Rama complementa:

*[...] Hay unanimidad de la crítica reciente acerca de este aspecto, oponiéndose a la primera recepción de las obras de Rulfo, acusadas de escritura pobre. Los rasgos de esta habla popular serían aproximadamente: simplicidad del léxico que admite dialectalismos y regionalismos con prudencia; construcción sintáctica concisa con oportuno uso de frases hechas; tendencia lacónica y aún más, elíptica, en el mensaje lingüístico; tono menor y carencia de énfasis (salvo en los remedos caricaturescos de la oratoria) homologando valores dispares del discurso en una misma tesitura; apagamiento prosódico, tal como lo apuntan los contextos explicativos; tesonera prescindencia de cultismos y eliminación de la terminología intelectual (RAMA, 2009, p.129-30).*

Para o crítico uruguaio a transcrição da linguagem popular para a narrativa literária reafirma a força impositiva que tem a construção da língua literária. Esta construção não se dá por uma tendência intelectual específica, mas provém do acervo de uma língua “empedrada

<sup>34</sup> “Uma leitura ingênua dos livros de ficção confunde personagens e pessoas. Chegaram mesmo a escrever “biografias” de personagens, explorando partes de sua vida ausente dos livros (“O que fazia Hamlet durante seus anos de estudo?”). Esquece-se que o problema da personagem é antes de tudo lingüístico, que não existe fora das palavras, que a personagem é “um ser de papel”. Entretanto recusar toda relação entre personagem e pessoa seria absurdo: as personagens representam pessoas, segundo modalidades próprias da ficção” (TODOROV, 1972, p.286).



de termos abstratos”, tradição barroca constitutiva do espanhol americano que persiste até nossos dias.

É justamente em sua obra “El llano en llamas”, publicada dois anos antes que “Pedro Páramo”, em que a figura do incesto começa a prefigurar-se. Constitui uma série de dezessete contos, a maioria curtos, de três ou quatro páginas, abordando toda a temática da que se inspirou o autor nessa leitura sofrida e agônica de seu Jalisco natal: violência, desejo, crime, religiosidade, desesperança, culpa, morte.

Os relatos bem poderiam ser juntados para conformar um romance, porque estão guiados por uma narrativa que compele às personagens e à paisagem – nessa eficaz receita de contar e mostrar – a se expressar por meio do silêncio.

Efetivamente, o homem rulfiano enfrenta a vida sabendo que ela é trágica, e as estratégias de sobrevivência parecem dispensar a palavra.

Em primeiro lugar, há as situações que implicam a desconexão do homem em relação ao mundo circundante (CHAVES, 1973, p.88). Aqui se perde o domínio na representação da natureza; a palavra que designa o mundo exterior não basta para nomeá-lo, uma vez que não é nada bom se dar ao trabalho de encontrar palavras para o sofrimento, só que essa negativa à linguagem, esse silêncio estóico acabam por influenciar a própria capacidade de agir:

[...] *Era como si nos hubiera acabado el habla a todos o como si la lengua se nos hubiera hecho bola como la de los pericos y nos costara trabajo para que dijera algo* (RULFO, 1996, p. 173).

Existem depois as situações que implicam a perda de noção da individualidade. Estas situações se dão nas não pouco freqüentes personagens enlouquecidas, ou então com seu *ego* alterado e a perda de sua individuação.

E finalmente temos o silêncio, em si e por si só, que traduzem a linguagem que não pode ser expressa com palavras. São numerosas as situações onde a falta da palavra dá lugar ao sentido implícito, o qual o narratário deverá preencher com significado. Perante uma situação radical da existência, o narrador parece delegar o mando da significação, daí as inúmeras interpretações que se fazem de diversas passagens.

Braços com a impotência, no entanto, esse silêncio não é medido somente por falta de palavras. Na narrativa rulfiana abundam o monólogo interior, a simultaneidade dos planos, onde a trama se explica pela simples passagem, a passado ou a futuro, do tempo cronológico; a introspecção, narrada normalmente em terceira pessoa com o recurso da onisciência; a quietude, nas descrições de terra arrasada ou esquecida, onde nunca se assenta o pó; a perda

da noção de tempo e espaço, que não deixa o leitor pôr os pés no chão; os monólogos de um modo geral, que imprimem ao relato a cadência necessária para desencadear a trama e expiar a culpa, capital em toda a obra. Comenta Davi Arriguchi:

[...] Armado com a nova técnica, que ele, por sua vez, reelabora num sentido pessoal e com grande originalidade, Rulfo transforma radicalmente a herança realista recebida da tradição no sentido de uma espécie de realismo de essência, que se distancia, pela visão interna e subjetiva, dos dados objetivos da realidade empírica, para sondar um real mais fundo, sob a face de um mundo fantasmagórico e desolado, onde erram homens desgarrados de si mesmos e dos demais. Arrastado para a perspectiva íntima e solitária de seres errantes, o mudo também se descola de si mesmo e adquire esse ar espectral e ruinoso, onde todo aparente traçado referencial é menos signo do que alusão. Uma difícil junção de realismo a alegoria parece constituir o fundamento da forma narrativa de Rulfo (ARRIGUCHI, 1987, p.171).

Se no plano da estilística a narrativa de Rulfo é envolvente, não fica alguém no que se refere à temática. E imersa nesta temática, a categoria do incesto se destaca na série de contos de “El llano...”. Com dezessete contos, em vários deles o incesto aparece ora de forma explícita, ora de forma velada, nas entrelinhas; e juntamente com ele aparece um universo patriarcal representado pela figura do latifundiário, da autoridade militar, do Padre que administra a absolvição da culpa e do pecado, do irmão ou filho que sustentam o lar, e até na figura do amante irresistível.

O conto “Es que somos muy pobres”, narra a história de uma família, contada em primeira pessoa pelo irmão mais novo. Mostra-se aqui, além da precariedade das condições de vida das pessoas, a força da natureza que invariavelmente fustiga com sanha os mais pobres. O rio cresce e leva o único boi da família. A situação é desesperadora e o menino narrador conta a sorte de suas irmãos, devindas “*pirujas*”<sup>35</sup>:

[...] *Según mi papá, ellas se habían echado a perder porque éramos muy pobres en mi casa y ellas muy retobadas. Desde chiquillas ya eran rezongonas. Y tan luego que crecieron les dio por andar con hombres de lo peor, que les enseñaron cosas malas. Después salían hasta de día. Iban cada rato por agua al río y a veces, cuando uno menos se lo esperaba, allí estaban en el corral, revolcándose en el suelo, todas encueradas y cada una con un hombre trepado encima* (RULFO, 1996, p.127).

A esperança de que Tacha – a irmã menor – não siga o mesmo caminho se perde junto com o boi:

[...] *Por eso le entra la mortificación a mi papá, ahora por la Tacha, que no quiere vaya a resultar como sus otras dos hermanas, al sentir que se quedó muy pobre viendo la falta de su vaca, viendo que ya no va a tener con que entretenerse mientras le da por crecer y pueda casarse con un hombre*

<sup>35</sup> Prostituta barata, na linguagem coloquial da região.

*bueno, que la pueda querer para siempre. Y eso ahora va a estar difícil* (RULFO, 1996, p.127).

E enquanto a mulher peca aos olhos de Deus, o irmão de Tacha se deleita com “*los dos pechitos de ella (que) se mueven de arriba abajo sin parar, como si de repente comenzaran a hincharse para empezar a trabajar por su perdición*” (p.128). Não basta o olhar erótico do irmão de Tacha, evidentemente, para configurar a situação como incestuosa, mas mostra uma tendência inicial de erotismo dentro da família que se repetirá várias vezes nos contos de “El Llano en Llamas”.

Um conto que mostra incesto, esta vez de maneira clara, é “En la madrugada”. Na sordidez de uma terra esquecida, o velho Esteban trabalha como peão para dom Justo Brambila, dono do lugar e sujeito de “*muy mal genio (...) Todo le parecía mal, hasta que yo estuviera flaco no le gustaba*” (p.141). Voltando de uma campo vizinho ao qual fora para alimentar o gado, arrebanhando este quase ao amanhecer, Esteban vê seu patrão sair de um moquifo com sua sobrinha em braços e entrar na casa; ali a deposita na cama procurando não fazer barulho, já que sua irmã – mãe de sua sobrinha Margarita – jaz no quarto ao lado, inválida desde há muito tempo. Justo Brambila sai e encontra, no claro-escuro da alvorada, o velho Esteban maltratando um bezerro; furioso, arremete contra o velho e lhe dá uma zurra, mas sem conseguir evitar que este o mate de uma pedrada. Esteban vai para a cadeia e Dom Justo é velado na igreja, numa cidade à escuras, já que “*don Justo era el dueño de la luz*” (p.141). E foi Margarita quem achou o corpo de don Justo, já de manhã e chorando porque sua mãe, depois de muito sermão, disse-lhe que era uma prostituta.

Dentro de uma trama relativamente simples, mostra-se outra vez um mundo primitivo. O terratenente dono do vilarejo e seu proceder autoritário; seus subalternos e empregados – o velho Esteban é só uma amostra – levando uma vida miserável; não há constituição familiar, já que Justo Brambila mora com sua irmã – inválida e prostrada numa cama – e sua sobrinha – com a qual comete incesto. Nesse cenário onde se faz a vontade de quem tem a força, não é de se estranhar que o interdito do incesto seja quebrado. Mas as consequências são trágicas. O próprio Justo Brambila sente a mancha do pecado:

*[...] Si el señor cura autorizara esto, yo me casaría con ella; pero estoy seguro de que armará un escándalo si se lo pido. Dirá que es un incesto<sup>36</sup> y nos excomulgará a los dos. Mas vale dejar las cosas en secreto* (RULFO, 1996, p.140).

Percebe-se aqui o peso na consciência de quem cometeu o delito “*par excellence*”, aquele que por sua vez levará ao outro delito correlato: o homicídio.

<sup>36</sup> Esta é a única vez em toda sua obra que Rulfo menciona a palavra incesto.

Margarita, sua sobrinha, também paga seu preço: é humilhada pela sua mãe e acaba chorando, sentindo o sabor amargo do ato cometido; don Justo (muito irônico Rulfo outra vez na escolha do nome) termina mal, assassinado por seu peão, que vai para a cadeia. E a trama simples mostra o caminho de desgraça surgido do incesto: ninguém foge de sua condenação, nem a cidade, San Gabriel, coberta de névoa. No velório as mulheres cantam: “*Salgan, salgan, ánimas de penas*” (p.75), enquanto os cães uivaram até o amanhecer.

Por fim, o último conto da série contém incesto e morte, mas possui também um toque de humor.

Pois bem, “Anacleto Morones” parece ter um sabor agridoce, porque junto com o mais grave caso de incesto de todos os contos aparecem a fina ironia, a caricatura hilária e até a apologia encomiástica das aptidões sexuais de quem justamente comete este incesto, elogio que definitivamente tira qualquer tensão interna ao conto.

A história trata da disputa que se estabelece entre um grupo de senhoras, idosas já, e Lucas Lucatero, ex-genro de Anacleto Morones e a quem considerava um mulherengo imoralista.

As velhas chegam em procissão à casa de Lucas Lucatero e este, crendo adivinhar a intenção daquelas, pensa em uma estratégia para se livrar delas:

[...] *¡Viejas, hijas del demonio! Las vi venir a todas juntas, en procesión. Vestidas de negro, sudando como mulas bajo el mero rayo del sol. [...] Las vi llegar y me escondí. Sabía lo que andaban haciendo y a quien buscaban* (RULFO, 1996, p.197).

Lucas Lucatero assassinara e enterrara Anacleto Morones no quintal de sua casa. Diante da desapareição súbita de Anacleto, as velhas, que o consideravam um santo, vão ter com Lucas em procura de alguma informação:

[...] *(as velhas) Te venimos a ver a ti, Lucas Lucatero. Desde Amula venimos, solo por verte. [...] Te has venido muy lejos. A este lugar escondido. Sin domicilio ni quien dé razón de ti. Nos ha costado trabajo dar contigo después de mucho inquirir. [...] (Lucas L.) Sabía que me andaban buscando desde enero, poquito después de la desaparición de Anacleto Morones. No faltó alguien que me avisara que las viejas de la congregación de Amula andaban tras de mí. Eran las únicas que podían tener algún interés en Anacleto Morones* (RULFO, 1997, p.197).

E começa assim o jogo de esconde-esconde no qual as velhas querem alguma confissão de Lucas e este só pretende se desfazer delas. Uma a uma vai minando a resistência das mulheres, que vão indo embora, mas o que elas querem não é o que Lucas pensa:

[...] *Queremos que nos acompañes (a Amula) en nuestros ruegos. Hemos abierto, todas las congregantes del niño Anacleto, un novenario de rogaciones para pedir que nos lo canonicen. Tú eres su yerno y te*

*necesitamos para que sirvas de testimonio. El señor cura nos encomendó le lleváramos a alguien que o hubiera tratado de cerca y conocido de tiempo atrás, antes que se hiciera famoso por sus milagros (RULFO, 1997, p.202).*

As velhas consideram Anacleto Morones um santo e consideram Lucas Lucatero um mentiroso blasfemador; Juan Rulfo se utiliza de um fino humor para mostra-lo:

*[...] (as velhas) –Si no estuviera de por medio que eres el yerno del Santo Niño, no te vendríamos a buscar, contímás te pediríamos nada. Siempre has sido muy diablo, Lucas Lucatero. (Lucas L.) –Por algo fui ayudante de Anacleto Morones. Él sí que era el vivo demonio (RULFO, 1997, p.203).*

Diante da negativa de Lucas de acompanhar as velhas e interceder para a canonização do “Santo Niño”, estas o pressionam, e aqui aparece, de forma caricaturesca porém explícita, o incesto cometido entre Anacleto Morones e sua filha:

*[...] –Tú fuiste casi su hijo. Heredaste el fruto de su santidad. En ti puso él sus ojos para perpetuarse. Te dio a su hija.*  
*–Sí, pero me la dio ya perpetuada.*  
*–Válgame Dios, qué cosas dices, Lucas Lucatero.*  
*– Así fue, me la dio cargada como de cuatro meses cuando menos.*  
*– Pero olía a santidad.*  
*– Olía a pura pestilencia. Le dio por enseñarle la barriga a cuantos se le paraban enfrente, sólo para que vieran que era de carne. Les enseñaba su panza crecida, amoratada por el hinchazón del hijo que llevaba dentro. Y ellos se reían. Les hacía gracia. Era una sinvergüenza. Eso era la hija de Anacleto Morones.[...]*  
*– Era el fruto del Santo Niño. Una niña. Y tú la conseguiste regalada. Tú fuiste el dueño de esa riqueza nacida de la santidad.*  
*– ¡Monsergas!*  
*– ¿Qué dices?*  
*– Adentro de la hija de Anacleto Morones estaba el hijo de Anacleto morones<sup>37</sup>(RULFO, 1997, p.205).*

Finalmente as velhas desistem e deixam o lugar, todas menos uma, que acaba ficando para passar a noite na casa, com Lucas Lucatero. Não suspeita que Anacleto Morones jaz enterrado num canto do curral, onde ela mesma ajuda a pôr um monte de pedras, lograda pela conversa de Lucas Lucatero. E o desenlace se dá novamente de forma irônica, com Anacleto Morones vingando-se de Lucas Lucatero, no meio da madrugada:

*[...] –Eres una calamidad, Lucas Lucatero. No eres nada cariñoso. ¿Sabes quién sí era amoroso con una?*  
*- ¿Quién?*  
*- El niño Anacleto. Él sí que sabía hacer el amor (RULFO, 1997, p.209).*

Resulta interessante notar que Juan Rulfo se serve de todos os ingredientes que formam parte da natureza humana naquela região do sul de Jalisco. Existe a violência, quase

---

<sup>37</sup> Itálico nosso.

corriqueira, em forma de assassinato e a impunidade correlata como indicador do pouco valor da vida, numa terra de ninguém; há promiscuidade, envolvendo sexo por atacado, aborto, incesto, mas há também um alto e constante componente religioso, uma piedade inata das pessoas daquele lugar, apesar de neste caso estar revestida de cinismo e hipocrisia – no papel das velhas -, numa clara crítica à parte nefasta da moral cristã, representado pela igreja católica.

O que o imaginário popular não perdoa é a abominação do incesto, o qual a narrativa condena, basicamente, pelo fato de pôr em perigo a ordem social e cultural, determinantes de um sistema hierárquico que, no caso da terra em chamas do “llano”, manifesta-se como masculino e cristão.

Em Juan Rulfo existe um esforço de elaboração de uma língua literária a partir da fala popular, pressupondo uma cuidadosa seleção sintática e semântica que visa à unificação de todos os componentes de uma obra: assuntos, personagens, tempos, estruturas narrativas. *“Hay un tenaz esfuerzo de empobrecimiento lexical, de preferencia por los particulares concretos, de acentuación del laconismo y la elipsis, en oposición a los cultismos e intelectualismos”* (RAMA, 2007, p.132).

Assim as personagens de Rulfo se expressam. Para dizê-lo com Sartre:

[...] Ninguém é escritor por haver decidido dizer certas coisas, mas por haver decidido dizê-las de determinado modo. E o estilo, decerto, é o que determina o valor da prosa. Mas ele deve passar despercebido. Já que as palavras são transparentes e o olhar as atravessa, seria absurdo introduzir vidros opacos entre elas. A beleza aqui é apenas uma força suave e insensível (SARTRE, 1993, p.22).

Esse “dizer de determinado modo” nos situa perante o escritor enfrentado (ou confrontado) com a sociedade da qual forma parte. Sua eleição – do dizer – é “de consciência e não de eficiência”, como propõe Roland Barthes, pois *“el lenguaje nunca es inocente: las palabras tienen una memoria segunda que se prolonga misteriosamente en medio de las significaciones nuevas”* (BARTHES, 1991, p.45).

Mais especificamente:

[...] En efecto, estas escrituras (Barthes compara aquí a Mallarmé e Celine, Gide e Camus, entre outros) son distintas pero comparables, porque han sido originadas por un movimiento idéntico: la reflexión del escritor sobre el uso social de su forma y la elección que asume. Colocada en el centro de la problemática literaria, que sólo comienza con ella, la escritura es por lo

*tanto esencialmente la moral de la forma, la elección del área social en el seno de la cual el escritor decide situar la Naturaleza de su lenguaje* (BARTHES, 1991, p.44).

O dizer do escritor, então, conforma um juízo que não passa despercebido ao leitor atento; e a tarefa deste seria saber decifrar os códigos utilizados pelo autor na construção de seu estilo narrativo.

Wayne Booth comenta:

[...] o juízo do autor está sempre presente, é sempre evidente a quem saiba procurá-lo. Se a forma particular que assume vem prejudicar ou auxiliar é uma questão complexa, uma questão que não pode resolver-se por fáceis referências a regras abstratas. [...] embora o autor possa, em certa medida, escolher seus disfarces, não pode nunca optar por desaparecer (BOOTH, 1983, p.38).

As características da literatura, como propõe Jonathan Culler, seriam, principalmente: a colocação em primeiro plano da linguagem; a integração da linguagem na língua literária; a ficcionalidade. Estas podem ser rastreadas na prosa rulfiana e postas em relevância. Não se trata, porém, de explicar a teoria a partir do exemplo concreto – neste caso Juan Rulfo. Se decididos a empreender a tarefa, antes deveríamos selecionar uma amostra de obras e decidir se delas se podem depreender as características apontadas por Culler para definir a sua literariedade e então construir a teoria; mas podemos concordar em que são os níveis de organização lingüística, os contextos de elocução e a relação ficcional com o mundo que conformam a função estética da linguagem; diz Culler:

[...] Para Immanuel Kant, o principal teórico da estética ocidental moderna, a estética é o nome da tentativa de transpor a distância entre o mundo material e espiritual, entre um mundo de forças e magnitudes e um mundo de conceitos. Objetos estéticos, tais como as pinturas ou as obras literárias, com sua combinação de forma sensorial (cores, sons) e o conteúdo espiritual (idéias), ilustram a possibilidade de juntar o material e o espiritual. Uma obra literária é um objeto estético porque com outras funções comunicativas postas entre parêntesis ou suspensas, exorta os leitores a considerar a inter-relação entre forma e conteúdo (CULLER, 1999, p.32).

Pois bem, Juan Rulfo estabelece o paradoxo de atingir o máximo de neutralidade impondo um indubitável – a facilmente detectável – registro de marca a sua narrativa. Pareceria que nessa inter-relação entre forma e conteúdo, a vida e a expressão escrita dessa vida (no dizer de Cortazar), de tanto lutar se fundem, encurtando ao máximo sua distância. O próprio Juan Rulfo o disse de maneira mais simples: “*Así oí hablar desde que nací en mi casa, y así hablan las gentes de esos lugares*” (RULFO *apud* RAMA, 2007, p.129).

Outra observação é necessária para melhor entender a narrativa rulfiana, desta vez no que diz respeito à ambientação de sua obra.

A prosa de ficção latino-americana começou, a partir da quarta década do século passado, a procura por sua identidade. Nesta busca, a tendência se orientou basicamente para um redescobrimento dos regionalismos. Não se tratava já de uma visão européia citadina e pitoresca, mas de ir fundo nos lugares esquecidos da mão de Deus e da arte literária. Exploraram-se as paisagens únicas, reconstruíram-se os tipos característicos, personagens que só a mãe América poderia ter parido, contaram-se agonias e êxtases, tudo sempre numa espécie de marcha épica e mirabolante, qual Quixotes em cenários de realismo mágico. Comenta Rama:

[...] *La literatura que surge en el movimiento conflictivo, no será por lo tanto ni el discurso costumbrista tradicional (que es simple consecuencia de la aceptación del estado de minoridad dominada, en que se es sólo materia y pintoresquismo para ojos externos) ni el discurso modernizado (que también sería una aceptación sumisa con equivalente cuota de pintoresquismo para ojos internos), sino una invención original, una neoculturación fundada sobre la interior cultura sedimentada cuando ella es arrasada por la historia renovadora* (RAMA, 2007, p.109).

Assim surgiu a mítica Macondo de Gabriel García Márquez e a saga centenária dos “Buendía”; assim Miguel Angel Astúrias criou o universo de mitos e lendas que alimentaram as raízes do mundo precolombino; assim José Maria Arguedas resgatou o valiosíssimo folclore indígena e mestiço dos Andes peruanos; assim Graciliano Ramos retratou o êxodo da morte do mais impiedoso sertão nordestino; assim cresceram e se enfileiraram os bunitis, pontuando as veredas do colossal sertão de João Guimarães Rosa.

Neste enorme caldeirão de culturas que germinavam no solo fértil da imaginação latino-americana, Juan Rulfo veio a mostrar-nos seu pedaço de terra. Em 1953 publica seu livro de contos “El llano en llamas”, que descreve o *llano* mexicano<sup>38</sup>, terra sórdida e condenada, arrasada pela impiedade da natureza e a culpa humana. Uma de suas personagens assim o descreve:

[...] *Vuelvo hacia todos lados y miro el llano. Tanta y tamaña tierra para nada. Se le resbalan a uno los ojos al no encontrar cosa que los detenga. [...] Así nos han dado esta tierra. Y en este comal acalorado quieren que sembremos semillas de algo, para ver si algo retoña y se levanta. Pero nada se levantará de aquí* (RULFO, 1996, p.113).

A paisagem desoladora, como no sertão de Graciliano Ramos, funciona como um purgatório do qual o homem não consegue escapar; nesse destino, as personagens rulfianas

---

<sup>38</sup> “La región, a grandes rasgos, es la del sudeste de Jalisco, extendiéndose aproximadamente desde el lago Chapala, al oeste por Zacoalco hasta Ayutla y al sur por Sayula y Mozamitla hacia el límite que separa Jalisco de los estados de Colima y Michoacán. Bandas armadas devastaron la zona durante la revolución” (HARSS, 1969, p.315).



estão assinaladas pela vida trágica, e o mais trágico ainda resulta de que o próprio homem cavou esse destino, porém sem ter outra escolha. Comenta Chaves:

[...] A realidade é captada sensorialmente em seus dados mais elementares, porque a narração incide sobre uma situação primordial que retroage *ab initio*: a luta milenar do homem subjugado pela natureza. Expulso do paraíso, o homem entestou com o deserto. No deserto buscou novamente a vida e, por isso, semeou; a semente mergulhou no areal estéril que é a negativa da vida (CHAVES, 1973, p.71).

Eis a terra de Juan Rulfo. Terra do homem que paga sua culpa com a batalha imemorial contra a aridez do chão e a miserabilidade de sua condição. Canto do universo escolhido para a expiação do pecado pela penitência do sofrimento; e lugar tanto de sofrimento quanto de pecado. Diz Chaves:

[...] Nos confins da eternidade nasce o pressentimento de que o destino já foi definitivamente traçado. Desaparece a noção da cronologia porque o tempo constantemente se recompõe num círculo fechado. (CHAVES, 1973, p.79).

Desta maneira, Juan Rulfo constrói seu estilo. Sua narrativa é marcada pela sobriedade, pela tendência à condensação, pelo vocabulário rústico que, extraído das mais profundas raízes de sua terra, adquire sua dimensão estética. A força de evocação do mundo construído, por sua vez, carrega a fisionomia desse universo, um lugar mais do que atemporal diríamos imemorial, assim como as personagens, destinos trágicos que carregam o peso da culpa e do pecado, onde o semblante triste forma parte da própria paisagem. O universo rulfiano não tem futuro. Se os retirantes de Graciliano Ramos, mesmo condenados de antemão, procuram um norte salvador, uma mudança, um outro tempo; se o jagunço Riobaldo se aventura a uma travessia numa cronologia que promete ser libertadora, o *llano* de Rulfo nem sequer é presente, remete-se sempre ao passado. O passado invade o presente de maneira onipotente, a memória se apresenta como a condição mais necessária, o sentido da vida parece ser o encontrar a explicação de por que o destino já está traçado e dessa maneira trágica. A memória é “a presença renovada do passado onde se cometeu uma traição ou um crime cuja culpa refluí, sempre, como recordação” (CHAVES, 1973, p.79). E é um crime não escolhido por ninguém para cometê-lo, simplesmente aparece como desígnio, como fatalidade.

Quanto à estrutura narrativa, nos contos prima o entrecruzamento de histórias, a falta de cronologia nas seqüências, a irrupção de temas e personagens não anunciadas, a interrupção de histórias. Tudo recheado com diálogos concisos e alguns discretos monólogos interiores.

Estas considerações acerca do escritor mexicano pretendem ser uma introdução à face do autor que mais próxima está da elaboração de nossa pesquisa, e que tem a ver especificamente com uma temática constante em suas histórias: o incesto.

## 4.2 PEDRO PÁRAMO

Foi o romance “Pedro Páramo”, publicado em 1955, dois anos depois de seu livro de contos “El llano en llamas”, que lançou Juan Rulfo no meio das especulações dos críticos literários.

A obra narra a história de Juan Preciado, quem conta -1º pessoa – sua chegada ao povoado de Comala em busca de seu pai, Pedro Páramo. Pouco antes se encontra com um arrieiro, filho também de Pedro Páramo, quem lhe conta que este já está morto e que tem vários filhos ilegítimos em toda Comala. Uma vez em Comala, Juan Preciado vai encontrando diversos personagens e passando por uma série de situações nas quais todos parecem estar mortos e serem simplesmente almas vivas sem sossego nem descanso. E é justamente em uma cena incestuosa, praticada por Donis – outra personagem – e sua irmã, onde o leitor se inteira de que Juan Preciado está contando a história a uma outra personagem também morta, Dorotea, ambos no túmulo, uma vez que a partir daqui Juan Preciado também morre e só sua alma continua a falar. Juan e Dorotea – ou melhor, seus espíritos – conversam das outras almas que estão pensando e que vão aparecendo e desaparecendo no decurso do relato. Assim, Dorotea conta a Juan a história de Comala e seus habitantes, entre eles Pedro Páramo e seu amor impossível, Susana San Juan. Pedro Páramo é retratado no início como um menino fraco e incoerente, de quem seu pai, Lucas Páramo, não espera muito. Com o assassinato de Lucas, porém, Pedro Páramo assume as terras de propriedade de seu pai, junto com as dívidas, às que não demora em quitar com métodos espúrios, construindo um patrimônio de latifundiário e comprando a quem for preciso: a igreja – na figura do Padre Rentería -; o estado – na figura do advogado inescrupuloso -; os credores – casando por conveniência com Dolores, de cujo fruto nasce Juan; até os revolucionários<sup>39</sup>, prometendo-lhes ajuda e contratando um matador para enfrentá-los. Mas o que Pedro Páramo não consegue comprar é o amor de Susana, mesmo assassinando o pai desta, Bartolomé, pela recusa de aceitá-lo como genro. A espécie de cativo em que Bartolomé San Juan mantém a sua filha e o enlouquecer posterior desta projetam um resquício de luz incestuosa que será analisado mais adiante. Finalmente Susana San Juan morre e Abundio, o arrieiro que no início do romance se

---

<sup>39</sup> “La llamada guerra cristera fue un hecho social predominantemente jalisciense. Otros estados (Colima, Michuajan, Guanajuato, Guerrero, Querétaro, Zacatecas, San Luis Potosí, Durango, Aguascalientes, Oaxaca, México, Hidalgo, Morelos) participaron activamente en la contienda, pero el ojo de la tormenta se localizó en las zonas áridas de los Altos de Jalisco y en las estribaciones tropicales del volcán de Colima (VEGA, H. G. , 1985, p.77).

encontra com Juan Preciado, filho também de Pedro Páramo, mata este consumando o parricídio, jogando ao vilarejo de Comala na esteira dos lugares condenados a um destino sem esperança, pelo pecado de seus habitantes.

A estrutura do romance “Pedro Páramo” é definitivamente complexa e solicita o esforço do leitor para detectar suas partes – seus “pedaços soltos” – e uni-las para dar sentido.

A obra está conformada por seqüências narrativas separadas por um espaço, na disposição textual. Estas seqüências não são lineares nem cronológicas e são contadas ora por um narrador autodiegético na primeira parte -, ora por alguma das personagens – em primeira pessoa -, ora pela *evocação* que a personagem faz – o caso de Dolores Preciado -, isto é, vários narradores. A arbitrariedade da disposição das intervenções das personagens faz para o leitor desprevenido uma leitura de difícil compreensão, assim como constitui o gozo do bom leitor.

A segunda grande dificuldade na obra está determinada pela categoria temporal das personagens; a princípio dá-se a impressão de um mundo vivo do presente, para depois se situar num mundo do além, onde todos estão mortos; o efeito alcançado é o de um “além vida”, ou de uma “vida depois da morte”, de contínua peregrinação por um purgatório que, ao mesmo tempo em que narra os acontecimentos pecaminosos do passado histórico, deixa transparecer o sofrimento do presente perpétuo.

O romance “Pedro Páramo”, em seus mais de cinquenta anos de publicação, tem sido estudado desde uma quantidade quase incontável de proposições diversas; a abordagem analítica que empreenderemos nesta pesquisa se situa em torno da narrativa patriarcalista normativa constitutiva de gênero e da problemática do incesto que, longe de estar por fora da ordem cultural, constitui esta ordem a partir de seu interior, segundo a visão desconstrutivista.

A família desfeita, quebrada, esfarelada, ocupa grande parte das histórias de Juan Rulfo; baste para observar isto ver os contos de “El llano em llamas”. Em “Pedro Páramo”, e por tratar-se de um romance, narrativa mais extensa e complexa, essa condição adquire matizes superlativos.

O fato é que a família é uma instituição social de importância vital e por duas razões: primeiramente porque acolhe o indivíduo dando-lhe um lugar no entorno social; e depois porque a família é transmissora da cultura de um povo. Do ponto específico do indivíduo, a família será o referente ao qual a criança vai se ligar, o referente do mundo adulto do pai e da mãe, ou seus substitutos; e a necessidade psicológica de indulgência, carinho e proteção será o alicerce encima do qual a criança desenvolverá sua personalidade.

Pois bem, um dos referentes mais fortes em “Pedro Páramo” é o de um universo – uma Comala – sem família; e esse estado de coisas, além de mover às personagens, redonda também no destino trágico delas.

Com efeito, por que Juan Preciado vai para Comala?

*“Vine a Comala porque me dijeron que acá vivía mi padre, un tal Pedro Páramo”*<sup>40</sup>(p.7).

O bem conhecido início do romance. E logo se encontra com um arrieiro, meio-irmão seu, também filho de Pedro páramo:

*“El caso es que nuestras madres nos malparieron en un petate aunque éramos hijos de Pedro Páramo. Y lo más chistoso es que él nos llevó a bautizar”* (p.10).

O romance continua com o protagonismo central de Juan Preciado, narrador nesta parte do romance, até a metade da obra; a ele acompanha a voz de sua mãe em ecos de sua lembrança; esta conhecera Comala como *“la vista muy hermosa de una llanura verde, algo amarilla por el maíz maduro (...) blanqueando la tierra, iluminándola durante la noche* (p.19). E apesar da esperança que deposita na reconstrução dessa família truncada (*‘Estoy segura de que le dará gusto verte’*(p.20)), não oculta seu ressentimento (*“El olvido en que nos tuvo, mi hijo, cóbraselo caro”* (p.20)).

A partir da segunda metade do romance, o narrador nos conta de Pedro Páramo e sua peripécia para se apoderar de toda *“la media luna”*, terra entre morros do llano jaliciense. Homem impiedoso, Pedro Páramo tem filhos enquanto a ocasião se apresenta, mas não reconhece – no sentido de pai de família – nenhum deles. A Miguel Páramo o entrega aos cuidados das criadas; a Juan Preciado – único de quem conhecemos a mãe -, não o reconhece; finalmente será Abundio Martinez, o arrieiro, que cometerá o parricídio que libertará Comala de Pedro Páramo. O inconsciente coletivo não tolera seu despotismo e o desfecho só se dá com sua eliminação; o caso de Pedro Páramo é sem dúvida de um final anunciado, e toda Comala sofre suas consequências, as marcas deixadas por ele.

O agir de Pedro Páramo é uma resposta, em parte, à impossibilidade de obtenção de Susana San Juan, quer dizer, o que está em jogo é a realização de um *desejo* e seu posterior deslocamento dado o fato de não haver meios para consumá-lo. A categoria do *desejo* é uma constante no romance, e marca provavelmente a temática em torno à qual se desenvolvem os

---

<sup>40</sup> Todas as citações são de RULFO, JUAN. *PEDRO PÁRAMO Y EL LLANO EN LLAMAS*. Barcelona: Planeta, 1996.

outros tópicos e núcleos de sentido. Pedro Páramo deseja Susana San Juan e não a obtém; Dolores Preciado deseja que seu filho cobre cara a dívida do abandono do pai, e não tem sucesso; Juan Preciado deseja conhecer o pai, e não o consegue; Susana San Juan deseja Florêncio, sem resultado; Dorotea deseja um filho, e Deus não atende seu pedido; o Padre Rentería deseja sua absolvição, e lhe é negada. Toda Comala está imersa num clima de nostalgia e melancolia pelo desejo não cumprido, e seu deslocamento se manifesta em violência com os outros ou violência autodestrutiva: Eduviges Dyada se suicida, Susana San Juan enlouquece, o Padre Rentería toma as armas, Dolores Preciado morre de tristeza – com um vazio no coração –, Abundio Martinez comete parricídio, Pedro Páramo destrói Comala, a Juan Preciado matam-no “os murmúrios” de uma terra lamuriante de almas em pena.

A ordem patriarcal que estabelece Pedro Páramo se encontra também exemplificada no binômio Bartolomé San Juan /Susana San Juan. E também aqui a ordem familiar é quebrada, já que o único que sabemos da mãe de Susana é que esta faleceu e mora com o pai. Mas o que se observa aqui é uma obsessão por parte do pai em manter-se com a filha sem contato com o mundo exterior. Lembremos que Pedro Páramo ama Susana San Juan, pelo que manda buscá-la:

*“No repares en gastos, búscalos. Ni que se los haya tragado la tierra”* (p.68).

Até que finalmente um dia chega o “mandadeiro” e diz:

*“He repasado toda la sierra indagando el rincón **donde se esconde**<sup>41</sup> don Bartolomé San Juan, hasta que he dado con él, allá, perdido en un agujero de los montes, viviendo en una covacha hecha de troncos, en el mero lugar donde están las minas abandonadas de La Andrómeda”* (p.68).

Pedro Páramo então “convida” Bartolomé e Susana a morar com ele, em uma das casas de sua propriedade; quando chegam, o seguinte diálogo se produz entre Pedro Páramo e um criado seu:

*“- ¿Han venido los dos?”*

*-Sí, él y su mujer<sup>42</sup>. ¿Pero cómo lo sabe?*

---

<sup>41</sup> Destaque nosso.

<sup>42</sup> Destaque nosso.

-¿No será su hija?

-Pues, *por el modo como la trata*<sup>43</sup> mas bien parece su mujer” (p.68).

Pedro Páramo então pede a Bartolomé sua filha:

“No me interesa su mina Bartolomé San Juan. Lo único que quiero de usted es a su hija. Ése ha sido su mejor trabajo” (p.69).

Ao que segue o seguinte diálogo entre Bartolomé e Susana:

“- Así que te quiere a ti, Susana. Dice que jugabas con él cuando eran niños. Que ya te conoce. Que llegaron a bañarse juntos en el río cuando eran niños. Yo no lo supe; de haberlo sabido te habría matado a cintarazos.

-No lo dudo

-¿Fuiste tú la que dijiste: no lo dudo?

-Yo lo dije.

-¿De manera que estás dispuesta a acostarte con él?

- Sí, Bartolomé.

-¿No sabes que es casado y que ha tenido infinidad de mujeres?

-Sí, Bartolomé.

-No me digas Bartolomé, ¡Soy tu padre!

...

-Le he dicho que tú, aunque viuda, *sigues viviendo con tu marido, o al menos así te comportas*<sup>44</sup>.

...

-Es, según yo sé, la pura maldad. Eso es Pedro páramo.

-¿Y yo quién soy?

-Tú eres mi hija. **Mía.** Hija de Bartolomé San Juan.

En la mente de Susana San Juan comenzaron a caminar las ideas, primero lentamente, luego se detuvieron, para después echar a correr de tal modo que no alcanzó sino a decir:

---

<sup>43</sup> Destaque nosso.

<sup>44</sup> Destaque nosso.

**-No es cierto. No es cierto<sup>45</sup>.**

*-Este mundo, que lo aprieta a uno por todos lados, que va vaciando puños de nuestro polvo aquí y allá, deshaciéndonos en pedazos como si rociara la tierra con nuestra sangre. ¿Qué hemos hecho? ¿Por qué se nos ha podrido el alma? ”<sup>46</sup> (p.69-70).*

Finalmente, Pedro Páramo ordena a morte de Bartolomé, para se livrar dele. E seguindo o relato, vemos que este visita sua filha, na misteriosa figura de um gato, que não deixa Susana dormir. Dos dias depois da morte de Bartolomé, a criada Justina vai dar a Susana a notícia:

*Susana San Juan se levantó despacio. (...)*

*-¿Eres tú Bartolomé? –preguntó.*

*Le pareció oír rechinar la puerta, como cuando alguien entraba o salía. Y después sólo la lluvia, intermitente, fría, rodando sobre las hojas de los plátanos, hirviendo en su propio hervor.*

*Se durmió y no despertó hasta que la luz alumbró los ladrillos rojos, asperjados de rocío entre la gris mañana de un nuevo día. Gritó:*

*-¡Justina!*

*Y ella apareció en seguida, como si ya hubiera estado allí, envolviendo su cuerpo en una frazada.*

*-¿Qué quieres, Susana?*

*-El gato, otra vez ha venido.*

*-Pobrecita de ti, Susana.*

*Se recostó sobre su pecho, abrazándola, hasta que ella logró levantar aquella cabeza y le preguntó:*

*-¿Por qué lloras? Le diré a Pedro Páramo que eres buena conmigo. No le contaré nada de los sustos que me da tu gato. No te pongas así, Justina.*

*-Tu padre ha muerto, Susana. Anteanoche murió, y hoy han venido a decir que nada se puede hacer; que ya lo enterraron; que no lo han podido traer aquí porque el camino era muy largo. Te has quedado sola, Susana.*

*-Entonces era él –y sonrió-. Viniste a despedirte de mí –dijo, y sonrió. (p.74).*

---

<sup>45</sup> Destaque nosso.

<sup>46</sup> Destaque nosso.

A categoria do incesto, junto com o espírito religioso, a idéia do pecado, a desesperança, a culpa e o destino trágico, são temáticas que podem ser encontradas na obra de Juan Rulfo. Como em outras situações, encobertas pelo estilo rulfiano, verdades escondidas nas entrelinhas de sua narrativa, o incesto aqui se anuncia mas se deixa à subjetividade do leitor, ou melhor digamos narratário<sup>47</sup>, a fidedignidade de sua consecução. Não é possível afirmar taxativamente que há consumação de uma relação incestuosa carnal entre Bartolomé e Susana San Juan, mas o incesto flutua, sem dúvida alguma, no imaginário rulfiano. E se corresponde, provavelmente, à realidade da terra do autor, a simbiose ficção-realidade, mundo fictício, mundo real. O preço a pagar, mais uma vez, e quando de incesto se trata, são a loucura e a morte, o estigma que atinge a quem viola o pacto cultural para voltar-se à natureza pura.

Seja como for, a narrativa patriarcalista fica evidente no relacionamento entre as personagens. E esta narrativa tende a construir uma subjetividade e a designar um comportamento: *“por el modo como la trata mas bien parece su mujer”*, indica uma relação de posse. Igualmente, no fato de Pedro Páramo ter que “pedir” a Bartolomé sua filha, o pressuposto do intercâmbio do bem mais preciado da teoria de Lévi-Strauss se faz visível.

Da mesma maneira, a reminiscência incestuosa entre Bartolomé San Juan e Susana San Juan é narrada desde o mesmo ponto de vista normativo e universalizante.

Se supusermos que houve consumação do ato sexual, as reações das personagens são muito diferentes. Bartolomé San Juan não dá nenhum sinal de qualquer perturbação; Susana, por outro lado, enlouquece. Por que teria enlouquecido? Temos, aparentemente, só duas hipóteses. Em primeiro lugar, ao ocupar, por um desejo infantil, o lugar da mãe, acaba por refugiar-se na loucura; depois, por ter perdido seu amor Florêncio, fato que lhe causa uma angústia perturbadora:

- *Florencio ha muerto, señora.*

- (...) *¡Señor, tú no existes! Te pedí protección para él. Que me lo cuidaras. Eso te pedí. (...) ¿Qué haré ahora con mis labios sin su boca para llenarlos? ¿Qué haré de mis adoloridos labios?* (RULFO, p. 82-3).

Uma hipótese indica como causa da loucura a inacessibilidade ao homem objeto de desejo. Vejamos o que diz Bell:

---

<sup>47</sup> “A diversidade de situações que suscitam a manifestação do narratário relaciona-se com as diferentes funções que podem caber-lhe: ele constitui um elo de ligação entre narrador e leitor, ajuda a precisar o enquadramento da narração, serve para caracterizar o narrador, destaca certos temas, faz acançar a intriga, torna-se porta-voz da moral da obra” (REIS, Carlos *et al*, 2000, p.65).



[...] *She* (De Lauretis) argues that the construction of gender is both the product and the process of its representation and self-representation. That is, the individual lives, or ‘performs’ in Butler’s terms, the representation of gender as self-representation, and that performance constitute gender (BELL, 1993, p.74)<sup>48</sup>

Comala é uma terra condenada. As almas de seus habitantes vagam penosamente procurando a absolvição. Mas Comala nem sempre foi assim. Dolores Preciado a descreve como “...*Llanuras verdes. Ver subir y bajar el horizonte con el viento que mueve las espigas, el rizar de la tarde con una lluvia de triples rizos. El color de la tierra, el olor de la alfalfa y del pan. Un pueblo que huele a miel derramada*”(p.19). E Abundio Martínez diz que “*ya lo sentirá más fuerte (o calor) cuando lleguemos a Comala. Aquello está sobre las brasas de la tierra, en la mera boca del infierno*”(p.9). Algo, então aconteceu para que esta terra esteja condenada. Os acontecimentos são vários. As ações executadas em Comala estão entre as mais terríveis a serem cometidas por mão humana. A começar por Pedro Páramo, rodeado de mortes e poucos preconceitos morais; o Padre Rentería, injusto com os pobres a quem ignora e nos quais descarrega o peso maior da lei divina e injusto com a anuência de absolvição para com os ricos, no caso de Miguel Páramo, mostrando a corrupção da igreja por interesses financeiros, embora precisemos dizer que sua figura é muito mais complexa, uma vez que ele não se sente nada a vontade com esse estado de coisas, e finalmente parte a ocupar as fileiras dos revolucionários; Eduviges Dyada, suicidando-se; Donis e sua irmã, em relacionamento incestuoso; Abundio Martinez, cometendo parricídio.

Não estranha, sendo assim, estarmos diante de uma terra condenada. Mas toda pena é passível de expurgação.

Por um lado, o parricídio implica, simbolicamente, a libertação. Neste sentido, a loucura e posterior morte de Susana San Juan acabam com Pedro Páramo antes mesmo de sua morte física. O narrador mostra a angústia de Pedro Páramo comentando que “*si al menos hubiera sabido qué era aquello que la maltrataba por dentro*” (p.78); pois bem, o que era aquilo que maltratava Susana San Juan a ponto de conduzi-la à loucura?: “*¿Pero cuál era el mundo de Susana San Juan? Esa fue una de las cosas que Pedro páramo nunca llegó a saber*” (p.78). E o esforço interpretativo do leitor também será em vão, uma vez que, como

---

<sup>48</sup> Ela (De Lauretis) argumenta que a construção do gênero é tanto o produto quanto o processo de representação e auto-representação desse produto. Isto é, o indivíduo vive, ou ‘desempenha’, nas palavras de Butler, a representação de gênero como auto-representação e esse desempenho constitui o gênero.

quase tudo na obra, a ambigüidade dispersa os absolutos. Porém, logo após a morte de Bartolomé San Juan e depois de visitar Susana por última vez, esta também morre, e morre Pedro Páramo.

O outro acontecimento que marca um antes e um depois no romance é o encontro de Juan Preciado com os irmãos incestuosos.

Até então, Juan Preciado, assim como o leitor, não entende bem onde está, qual o seu lugar no todo da obra; a partir de então, ele sabe – nós sabemos – que está morto, e que todos em Comala o estão.

Chega Juan Preciado à casa dos irmãos, *“una casa con la mitad del techo caída. Las tejas en el suelo. En el techo y en el suelo. Y en la otra mitad un hombre y una mujer”* (p.41). Em seguida ele vai dormir: *“Me han pasado tantas cosas, que mejor quisiera dormir”* (p.41). Os irmãos conversam:

*-Acaba de moverse. Si se ofrece, ya va a despertar. Y si nos mira aquí nos preguntará cosas.*

*-¿Qué preguntas puede hacernos?*

*-Bueno. Algo tendrá que decir, ¿no?*

*-Déjalo. Debe estar muy cansado.*

*-¿Crees tú?*

*-Ya cállate, mujer.*

*-Mira, se mueve. ¿Te fijas como se revuelca? Igual que si lo zangolotearan por dentro. Lo sé porque a mí me ha sucedido.*

*-¿Qué te ha sucedido a ti?*

*-Aquello.*

*-No sé de qué hablas.*

*No hablaría si no me acordara al ver a ese, rebulléndose, de lo que me sucedió a mí la primera vez que lo hiciste. Y de cómo me dolió y de lo mucho que me arrepentí de eso.*

-¿De cuál eso?

-De cómo me sentía apenas me hiciste aquello, que aunque tú no quisieras yo supe que estaba mal hecho. (p.42).

Juan Preciado sente o pecado do lugar que o dilacera por dentro, pelo que não consegue dormir; levanta-se e tem com a mulher o seguinte diálogo:

-“Yo sé tan poco de la gente. Nunca salgo. Aquí donde me ve, aquí he estado sempiternamente... Bueno, ni tan siempre. Sólo desde que él me hizo su mujer. Desde entonces me la paso encerrada, porque tengo miedo de que me vean. Él no quiere creerlo, pero ¿verdad que estoy para dar miedo? –y se acercó a donde le daba el sol- ¡Míreme la cara!

**-Era una cara común y corriente<sup>49</sup>**

**-¿No me ve el pecado?<sup>50</sup> ¿No ve que esas manchas morada como de pote que me llenan de arriba abajo? Y eso es sólo por fuera; *por dentro estoy hecha un mar de lodo*<sup>51</sup>** (p.44).

E mais adiante:

-Y esa es la cosa por la que esto está lleno de ánimas; un puro vagabundear de gente que murió sin perdón y que no lo conseguirá de ningún modo, mucho menos valiéndose de nosotros (p.45).

Toda a cena está carregada de fortes significados simbólicos. A casa está no meio de “una multitud de caminos” (p.43); os irmãos estão nus, “porque ella estaba en cueros, como Dios la echó al mundo. Y él también (p.41); a casa semi-derrubada; a situação filial; González Boixo observa:

[...] Los personajes de la novela hablan del pecado como algo consustancial con sus vidas, no de un pecado determinado, sino de una situación en la que viven. El lector no puede menos que pensar en la primera pareja edénica al leer el episodio de Donís y su hermana. Comala se convierte así en el mundo irredento del Viejo Testamento, donde todos los hombres son culpables de una falta que no cometieron: la de Adán y Eva (GONZÁLEZ BOIXO, 1985, p.169).

---

<sup>49</sup> Destaque nosso.

<sup>50</sup> Destaque nosso.

<sup>51</sup> Destaque nosso.

O diálogo entre Donis e sua irmã exemplifica a construção narrativa em torno de duas constatações: a primeira diz respeito à posição na esfera social do homem em relação à mulher; o arrependimento e a culpa são exclusivamente da irmã de Donis, que por sua vez se transforma em uma mera possessão – nem sequer pode ser lida como objeto de desejo –, depois que seu irmão a faz “sua” através do ato sexual.

A segunda constatação, que se torna clara depois de lermos o comentário de González Boixo, corresponde à insistência secular de conferir à raça humana um pecado original derivado do incesto primigênio, postulado que as narrativas universalizantes – Freud e Lévi-Strauss principalmente – se encarregariam de legitimar.

O pecado original, de origem incestuosa, persegue os habitantes de Comala em seu errar itinerante. Mas o autor deixa espaço para a redenção, porque (diz Juan Preciado):

[...] *El calor me hizo despertar al filo de la medianoche. Y el sudor. El cuerpo de aquella mujer hecho de tierra, envuelto en costras de tierra, se desbarataba como si estuviera deritiéndose en un charco de lodo* ( p.69).

A terra, a própria Comala, engole o pecado e se liberta. Ocorre, da mesma maneira que com a morte de Pedro Páramo, um processo de purificação pela reciclagem da natureza, expiando a culpa. Ivette Jiménez de Baez nos oferece um comentário elucidatório dessa libertação:

[...] *Simbólicamente, la novela centra la transformación radical de ese pasado en la liberación del incesto fraternal que lo funda. Al romperse la relación incestuosa a la llegada de Juan Preciado, se libera la tierra (recuérdese que sale Donis y la mujer se convierte en lodo), y Juan pasa su muerte y transfiguración como ha ocurrido antes con Susana San Juan (símbolo de la tierra). Ella ha hecho posible la pulverización del “tótem epónimo”, dueño del clan y de la sangre, en la medida en que asciende y se transfigura en lo celeste* (JIMÉNEZ de BAEZ, 1988, p.3).

Para Gimenez de Baez, a redenção e libertação de Comala, que vem a significar a libertação da obra em si, também se dá pelo sacrifício feminino: por um lado, “*recuérdese que Donis sale y la mujer se convierte en lodo*”, exime comentários; por outro, Susana San Juan precisa enlouquecer, sacrifício que “pulverizará” Pedro Páramo, o “*tótem epónimo*”; note-se que as leituras feitas de renomados críticos da obra de Juan Rulfo como González Boixo e Jiménez de Baez, se explicam partindo das narrativas instauradoras das normas da exogamia e o patriarcalismo.

O romance *Pedro Páramo* oferece uma perspectiva ampla dos efeitos psicológicos que podem produzir os relacionamentos de subjugação, seja esta física, emocional ou moral, entre os seres humanos. A narrativa confronta o leitor com uma realidade impiedosa quanto à impotência de assistir à manipulação das pessoas desde um lugar de poder. Poder-se-ia aplicar aqui a tese de Foucault de que o poder funciona de maneira produtiva e não no sentido do binômio permitido-proibido, uma vez que Pedro Páramo, dono do lugar, oscila constantemente sua postura comportamental segundo as conveniências de ocasião, adaptando o poder que dele emana para a produção de resultados que alimentem este poder, deixando os atores sociais não excluídos deste jogo, mas como partícipes sem esperança. E este funcionamento atinge seu ponto culminante na constatação de que o próprio Pedro Páramo vê frustrada sua expectativa de poder total, pois o que ele mais deseja – Susana San Juan –, lhe é inacessível, constituindo o outro do poder que regula as aspirações humanas; a eterna busca do desejo que não é possível alcançar. O que se destaca da análise de Foucault é a existência de uma resistência que atua a nível de transformação; o poder possui no seu âmago a possibilidade de inversão via uma insubmissão imanente que faz com que poder e resistência precisem um do outro para sobreviver (ARAN e PEIXOTO, 2008, p.135).

Esta produção contínua de eventos regulatórios do sistema que encabeça Pedro Páramo se percebe de maneira clara na atitude do Padre Rentería, quem age desde uma posição de vulnerabilidade: necessita do dinheiro de Pedro Páramo e em consequência deve perdoar-lhe todos seus crimes, todos seus pecados; deve perdoar, por exemplo, que o filho de Pedro Páramo, Miguel Páramo, violente sua sobrinha; e a narrativa sistêmica assinala a culpa parcial da sobrinha “por não ter-se defendido”.

Assistimos, ao longo do romance, a um jogo de situações onde cada personagem é obrigada a adotar uma estratégia para confrontar a utilização do poder por parte de Pedro Páramo. Ninguém escapa a ter que “prestar contas” das atitudes que são tomadas, e se não há proibições explícitas, cada um sabe, por outro lado, que será julgado conforme sua submissão ou sua confrontação. O próprio Pedro Páramo não escapa a esta lógica; pressente que seu destino não pode ser alterado, que a própria rede de poder agirá em sua contra para autorreciclar-se, para romper a tensão que permita sua existência: “*Estoy comenzando a pagar. Más vale empezar temprano, para terminar pronto*” (p. 57), diz, pressentindo seu trágico final.

Quem mais sofrem, porém, o autoritarismo de Pedro Páramo, são as mulheres de Comala. E, necessariamente, é a mulher também a que subverterá a relação de poder que o dono da “Media Luna” ostenta. Porque as mulheres do romance, apesar de subjugadas e com atitudes passivas, terão em Susana San Juan o calcanhar de Aquiles de Pedro Páramo; afinal, por inatingível, será ela que o ferirá de morte, uma vez que sem ela nada faz sentido para “Don Pedro”, que se deixa morrer.

E se a tensão é manifesta ao longo de toda a obra, é no terreno da sexualidade onde a narrativa estabelece um eixo comportamental muito claro: o homem (Pedro Páramo, Miguel Páramo, Donis) decide a maneira em como as coisas devem ser feitas, cabendo à mulher aceitar com resignação seu destino, seu papel.

O homem ou seduz ou violenta. A mulher ou é tentada ou é violentada. Estamos diante de uma narrativa masculina e patriarcal, que designa em Susana San Juan a resistência à aceitação da ordem que se quer estabelecer.

Juan Preciado vai à procura de seu pai, Pedro Páramo, quem enganou sua mãe, Dolores Preciado, casando-se com ela por conveniência e tomando suas terras; a única reação de Dolores foi deixar o lugar. Em seu leito de morte, encomenda a seu filho Juan ir a Comala por seu pai: “*No vayas a pedirle nada. Exígele lo nuestro. Lo que estuvo obligado a darme y nunca me dio...*” (, p.7). Dolores Preciado aceita qualquer coisa para casar-se com Pedro Páramo, aceita até ser substituída na noite do casamento por sua amiga, Eduviges Dyada, por força das circunstâncias. E Eduviges aceita, “*de buena gana*”.

Também Eduviges age de maneira aparentemente passiva diante do mundo masculino:

[...] *Ella sirvió siempre a sus semejantes. Les dio todo lo que tuvo. Hasta les dio un hijo, a todos. Y ella los puso enfrente para que alguien los reconociera como suyo pero nadie lo quiso hacer. Entonces les dijo: “En ese caso yo soy también su padre, aunque por casualidad haya sido su madre”. Abusaron de su hospitalidad por esa bondad suya de no querer ofender ni de malquistarse con ninguno* (RULFO, p.28).

Há que mencionar, no entanto, e a respeito de Eduviges, que sua indulgência para com os homens não é certamente fruto de sua ingenuidade. Como personagem do romance se situa por fora e livre da tirania de Pedro Páramo. Não sofre os terríveis remorsos a que estão sujeitas praticamente todas as personagens da história; é digna e independente em seu direito a dormir com os homens que ela bem quiser; não necessita arrastar-se perante nenhuma autoridade, nem o Padre Rentería nem Pedro Páramo, pelo contrário, este não pode prescindir

dela, e como amantes, ela não se comporta com a típica paixão desesperadora da mulher que faz tudo pelo homem. Mas, Eduviges Dyada se suicida, fato que nos faz pensar, no mínimo, em por que o final dela não poderia ter sido outro? Destoaria como a única vontade independente da obra? O que pode ser lido entrelinhas é que teve todos os homens e não teve nenhum, e o peso arrasador de tal situação acabou sendo insuportável. Entretanto, pode ser lido como um desafio a Deus.

Vê-se, nos dois exemplos, como o homem mantém o poder para si. Nenhuma das mulheres ousa contestar as atitudes dos homens, ditadas desde uma posição de autoridade. Não há autoridade moral, evidentemente, mas na “Media Luna” o autor nos cria uma narrativa que se autosustenta por si só; uma narrativa universalizante que mostra, de alguma maneira, o poder intrínseco que o homem exerce sobre a mulher. A tese de construção da sexualidade via identificação, após o abandono do estado edípico, parece funcionar perfeitamente aos efeitos da normativa masculina – que também produz a interdição do incesto e a heterossexualidade normativa – no exemplo da aceitação passiva dos eventos por parte de Dolores Preciado e Eduviges Dyada. A operação simbólica que determina o sujeito, a estrutura subjetiva, a sexuação, está dada pela castração que ocorre na resolução do Complexo de Édipo. Para Roland Chemana:

[...] a castração se faz sobre o falo enquanto objeto não real, mas imaginário... A criança, menino ou menina, quer ser o falo para captar o desejo de sua mãe (é o primeiro tempo do Édipo). A interdição do incesto (o segundo tempo) deve desalojar-lhe desta posição de ideal do falo materno. Esta interdição provém do fato de que o pai simbólico, ou seja, uma lei, deve ser assegurado pelo discurso da mãe. Mas ela não visa somente à criança, ela visa igualmente à mãe e, por esta razão, ela é compreendida pela criança como sendo também castrada. No terceiro tempo intervém o pai real, aquele que tem o falo (mais exatamente, aquele que a criança supõe que o tenha), aquele que, em todo caso o usa e se faz preferir pela mãe. O menino que renunciou a ser o falo vai poder se identificar com o pai e ele terá então “no bolso os títulos necessários para se servir dele no futuro”. Quanto à menina, este terceiro tempo lhe ensina para que lado deverá se voltar para ter o falo (CHEMANA *apud* ARÁN, 2007, p.140).

Este terceiro tempo implica a submissão da mulher de Comala, terra do patriarca Pedro Páramo. Dolores e Eduviges respondem a uma idealização de seu objeto de desejo que as torna vulneráveis às vontades dos homens. Esta identificação com o pai, ou com o Pai da Lei do Pai, implica em uma abnegação tendente ao reconhecimento e realização do desejo. E este “construto” sexual está determinado pela normatividade decorrente da entrada do sujeito no mundo simbólico.

Outra personagem que procede de maneira similar é Ana, sobrinha do Padre Rentería. O pai dela é assassinado. Miguel Páramo é o assassino. Uma noite, este chega à casa de Ana e, dizendo-lhe que quer se desculpar por ter matado seu pai, entra e a violenta. A atitude de Ana é ingênua e passiva. Quando inquirida pelo seu tio, o padre, se fez algo para se defender, ela diz: *“No hice nada. (...) Solamente lo sentí encima de mí y que comenzaba a hacer cosas malas conmigo”* (p.26). Para Bell (1993, p.74), há vários tipos de representação da sexualidade masculina; porém, aquela que é prototípica do macho, é a do homem predador, cuja conduta está representada por uma força agressiva, fácil de tentar e, uma vez manifesta, com a necessidade de se expressar.

Podemo-nos perguntar o porquê da passividade de Ana; e a resposta parece estar, também, na procura de seu próprio desejo, sua necessidade identificatória, que dispara o mecanismo egóico do masoquismo que visa o acesso ao objeto de desejo.

Encontramo-nos, também, com Dorotea, cuja situação de subserviência mantém a narrativa num mesmo plano, qual seja, o da inferioridade do agir feminino. Dorotea teve uma “desgraça” quando jovem, há tempos, e sua única preocupação é ter um filho e conseguir alimento para sobreviver. Miguel Páramo percebe seu desamparo e se aproveita dela: provê-a com comida em troca de que ela lhe agencie mulheres. Não se fala da desgraça de Dorotea, mas é plausível prever que perdeu um filho por um aborto mal feito e ficou estéril; ela anda sempre com um objeto em forma de filho no seu colo.

A outra personagem já mencionada, a irmã de Donis, não tem nome nem idade. Este dado, que é em aparência irrelevante, pode ser interpretado simbolicamente como o de uma voz feminina universal. De todas as personagens da obra, a única sem nome é a misteriosa irmã de Donis, a quem podemos apelar somente através de seu irmão. Estes irmãos têm uma relação sexual, e o peso todo da culpa e do pecado recae, aparentemente, só sobre ela. Quando Juan Preciado chega a sua casa e a vê mexendo-se de um lado a outro enquanto dorme, pensa que *“ha de ser alguien que debe muchas muertes (p.43)”*; é a aflição do sentimento de culpa que lhe perturba o sono, não a deixa dormir. O bispo não lhe concede perdão, e ela vive com medo de ser abandonada e ficar desamparada. De seu irmão Donis nada se diz, não sabemos nem podemos inferir, por seu comportamento, se carrega algum peso na consciência, mais bem parece que não, o narrador também não o confronta com o bispo, e à chegada de Juan Preciado, aproveita e desaparece; ela convida a Juan a sua cama, pedindo-lhe proteção:



*“Ahora tú te encargarás de cuidarme. ¿O qué, no quieres cuidarme? Vente a dormir aquí conmigo”* (p.49).

Há quem veja, neste ponto, a consumação do incesto simbólico do romance. Porque é justamente depois que Juan Preciado e a irmã de Donis dormem juntos que aquele morre e esta também se desfaz em uma “poça de lama”. Após dormir com Juan, expurga a culpa tornando-se pó outra vez, levando-o consigo. Afirma Espinosa-Jácome:

*[...] Aún el primordial narrador –quien se yergue como estructurador de los murmullos comunicantes – a pesar de reivindicarse junto con su madre recobrando la historia – cae desfallecido al perder el aliento por realizar el incesto con la madre simbólica – una mujer sin edad y sin nombre* (ESPINOSA-JÁCOME, 2009, p.5).

Pedro Páramo é uma obra de múltiplos significados. Dentro das determinantes do pecado e da culpa o incesto ocupa, como em toda a obra de Juan Rulfo, um lugar de destaque. Corresponde ao *corpus* do romance de vanguarda do século XX, no qual o leitor é motivado para participar como co-autor ativo do discurso e condenado a uma ambigüidade permanente, dado o caráter provisional do sentido dos eventos.

Juan Rulfo, ao longo do romance, apresenta-nos um mundo violento; esta violência não está dirigida somente contra as mulheres, mas o universo de Jalisco, sem dúvidas, considera-as em uma posição hierárquica inferior. Todas elas são receptoras de violência; todas elas, porém, procuram sair com alguma dignidade. E apesar da desgraça de sua situação, há um lugar para sua redenção. Esta não provém de um paraíso após morte, mas da própria vida que elas levam quando a vida acaba. Dorotea, finalmente, jaz com Juan Preciado, seu filho substituto, no túmulo; já não precisará carregar seu filho imaginário no colo; Dolores Preciado deixa ouvir sua voz dos seus bons momentos em vida; a irmã de Donis se liberta de seu irmão e de toda a Comala que a julga; Susana San Juan, a figura central do romance, descansa também liberta do autoritarismo de seu pai e da perseguição de Pedro Páramo e liberta-se também da religião, dizendo ao Padre Rentería, no seu leito de morte, que não precisa dele. Talvez o preço que paga é alto, a loucura que evita a desintegração total do *eu*, mas aparece como uma personagem que subverte, que não se deixa definir como o objeto de outro ser, como o bem de troca de quaisquer intenções; neste sentido, a função social que ocupa é justamente a da resistência de que todo poder se constitui; sua própria psique a aparta a um lugar onde se realiza como mulher, e isso faz com que morra a vontade de Pedro

Páramo. A realidade de Comala, então, estará determinada por outro tipo de poder, aquele que emana dos “murmúrios do silêncio”<sup>52</sup>.

Susana San Juan seduz Pedro Páramo desde a infância até sua morte, mas nunca a alcançou, nunca a obteve. Foi-lhe sempre utópica como o próprio driblar a morte, a quem ninguém escolhe. E dentre as manifestações conscientes que expressa o discurso e a ambigüidade dos rumores lidos nas entrelinhas, estabelece-se um equilíbrio estético, semântico e ideológico que diz mais justamente naquilo que cala.

Em “Pedro Páramo” é possível sentir o mal-estar cultural que descreveu Freud (1980(a), p73-148), que impele os artistas se aventurarem para alguma rota de fuga; o simbolismo enigmático de “Pedro Páramo” procura, através de suas personagens, a libertação daquilo que mantém a raça humana presa à opressão da culpa.

---

<sup>52</sup> Juan Rulfo tinha escolhido como primeiro título para a obra “*Los murmullos del silencio*”, que depois trocou por Pedro Páramo.

## CONCLUSÃO

Esta pesquisa pode ser lida, basicamente, em dois momentos.

O primeiro deles abarca o enbasamento teórico. Nele, foram analisados os mais importantes autores que discorreram sobre o assunto, o incesto e sua proibição.

Inicialmente, as narrativas clássicas ofereciam um balizamento para a abordagem e entendimento do complexo tema.

À tese de Freud, da comparação da psicologia dos povos primitivos com a psicologia dos neuróticos, falta-lhe, talvez, sustentação empírica. Mas podemos dar-lhe um crédito no sentido de que, como comenta Elizabeth Barnes (2002, p.2), “se Freud apela à literatura para descrever experiências traumáticas é porque a literatura, como a psicanálise, está interessada no complexo relacionamento entre saber e não-saber, em cuja interseção a linguagem da literatura e a teoria do trauma se encontram”<sup>53</sup>.

A partir do momento da percepção por parte do homem, e depois da instância original do parricídio, da inevitabilidade da guerra fratricida *ad eternum*, caso um integrante da horda quisesse obter para si todas as fêmeas do bando, estabelece-se um pacto que cria o sistema endogâmico, pelo qual todos estão obrigados, sob pena de morte, a procurar a parceira sexual fora do grupo, originando assim a proibição do incesto.

Freud imagina a possibilidade de que os acontecimentos possam ter ocorrido dessa maneira, e tecendo comparações e análises das reações que originam os mecanismos de defesa do *ego*, principalmente aqueles presentes nos neuróticos, conclui que aquela repressão original (da abstenção às mulheres do próprio bando), mantém-se camuflada com outras roupagens, qual sejam os sintomas psiconeuróticos que são produzidos pela repressão e que permanecem alojados no inconsciente, à espreita de serem liberados quando a ocasião for propícia; o *superego* (as regras, normas e leis de convivência em sociedade) estará encarregado de coibir e refrear estes impulsos. A Lei de Interdição do incesto, então, funciona como marco regulatório da convivência sexual entre os homens

O trabalho de Lévi-Strauss está sustentado em uma minuciosa investigação realizada com diferentes povos primitivos do mundo inteiro. E depois de apresentar-nos os dados coletados, o resultado final é o de que a mulher é um “bem” de troca, um objeto de propriedade do homem. O problema aqui está em que essa conclusão não persegue outra intenção, talvez inconsciente, não desejada, que a de um legitimar essa idéia, pelo que é

---

<sup>53</sup> Tradução nossa.

possível verificar como “a narrativa do incesto revela as maneiras nas quais os discursos de sexo, gênero, classe, raça, desejo, intimidade, família, dominação, amor e violência informam e têm informado um entendimento pessoal, político e cultural dessa experiência” (BARNES, 2002, p.3).

Diferente de Freud, a teoria de Lévi-Strauss nos apresenta dados factíveis de serem comprovados empiricamente.

Depois de ter realizado as investigações, Lévi-Strauss chega à conclusão de que a mulher funcionaria como um bem de troca por uma necessidade de economia de supervivência do grupo que permitiria, pela circulação dos bens (a mulher sendo o mais prezado), parcerias em termos de parentesco que visariam trazer os elementos essenciais para o grupo, em termos econômicos de alimentação, moradia e defesa, e que colocaria em perigo sua existência caso o homem decidisse permanecer num sistema endogâmico.

Os relacionamentos decorrentes de um sistema exogâmico possibilitariam uma maior chance de sobrevivência para todos os integrantes do grupo, daí a Interdição que funciona também como um marco regulatório e que lembra aos integrantes de todo grupo que em matéria de sexo “não se pode fazer o que se quer”; as interdições variam de sociedade para sociedade, mas em todas elas existe algum tipo de proibição quando de acasalamento ou parceria sexual se trata.

Como contestação a estas narrativas, analisamos a desconstrução delas com a leitura das Teorias Feministas.

A primeira autora a ser comentada é Gayle Rubin, que faz uma crítica tanto a Freud como a Lévi-Strauss.

Do primeiro critica a Teoria Psicanalítica no sentido de estabelecer uma escala hierárquica de posições, onde o homem estaria acima das mulheres. Rubin se centra no ponto fulcral da teoria, isto é, a resolução do complexo de Édipo. Segundo Freud, ocorre um recalque que determinará a abstenção, por parte do menino ou da menina, à possibilidade de relacionamento sexual com seus progenitores, normalmente e principalmente com a mãe, mas também com o pai; este recalque ou repressão segue diferentes caminhos no caso do menino ou da menina, estabelecendo uma posição hierárquica superior do menino pela posse do pênis; futuramente, esta posse lhe dará um certo “direito” sobre o outro sexo, em termos de um valor social superior.

A crítica a Lévi-Strauss se dá pela falácia que suporia a divisão do trabalho entre homens e mulheres, onde uma razão de economia política levaria à união de um homem com uma mulher em um sistema exogâmico. Aqui a mulher é considerada uma dádiva que os

homens oferecem em forma de dom, destinado a manter a ordem social, na esteira do que Marcel Mauss chamou de “fato social total”, um evento dotado de significação social e religiosa, mágica e econômica, utilitária e sentimental, jurídica e moral. Este evento de troca da mulher entre os homens exclui as próprias mulheres de serem partícipes ativas, uma vez que são reduzidas à condição de bens (objetos), sendo os homens os beneficiários da linhagem em termos de parentesco.

A narrativa da interdição do incesto proposta por Lévi-Strauss legitima, assim, a assimetria masculino/feminina em termos de hierarquia social.

Desde outro enfoque, Judith Butler refuta também as teorias universalizantes de Freud e Levi-Strauss.

Para a autora, a proibição do incesto deve ser lida não em termos de tentativa de explicação factual de sua existência, e sim em termos de produtividade, do que ela gera ou pretende gerar ao ser constituída e legitimada como tal. Estas narrativas são utilizadas para a instauração de um momento temporal *anterior* à lei de interdição, que cria o incesto, sendo que este não seria mais do que um produto dessa proibição, e ambos, incesto e sua proibição, são simultaneamente criados.

Finalmente foi comentada na pesquisa a abordagem que outra autora feminista, Vikki Bell, faz do tema do incesto e sua proibição.

A autora explora o relacionamento entre feminismo e o trabalho de Michel Foucault sobre o tópico do incesto. Bell discute acerca do argumento de Foucault de que o incesto constitui um ponto de tensão entre o desenvolvimento da aliança, isto é, o parentesco, e o desenvolvimento da sexualidade, que necessariamente ocorre dentro da família.

Assim, o ponto não seria se o incesto existe ou não, ou por quem e de que maneira é praticado; o que realmente importa é analisar como ele (o incesto) é colocado no discurso, no sentido da categoria “poder-conhecimento”. Esta categoria origina os “Saberes subjugados”, que o poder produz e que agem sobre o comportamento sexual dos indivíduos. A proibição do incesto, desta maneira, constitui tão somente mais uma forma de controle individual mediante mecanismos sociais produzidos e legitimados justamente pelas narrativas clássicas que as Teorias Feministas tendem a desconstruir.

Estas narrativas estão determinadas por um poder que, entendido no sentido foucauldiano, constitui uma microfísica (deste poder) exercida de um modo invisível. Esta invisibilidade decorreria do fato da não percepção do poder enquanto uma forma hegemônica de dominação, no concernente ao sujeito e seus relacionamentos dentro da sociedade. Este poder, pelo contrário, aparece como uma coisa benéfica e necessária à ordem social,

precisando das narrativas históricas que produzem os discursos, mas velando as razões subjacentes que os originam. Como sustenta Almeida:

[...] Isso me permitiria pensar que os discursos sócio-institucionais produzem um campo simbólico no qual constroem a “necessidade social” dos seus próprios enunciados, tomados sempre de um lugar de verdade. Porque versariam sobre a realidade e nada mais que isso, reivindicariam o lugar de discurso único (ALMEIDA, 2006, p.187).

Na literatura, é possível ler nas entrelinhas e através da semanticidade, uma posição ideológica quanto ao incesto, à heterossexualidade normativa e ao patriarcalismo.

Em “Pedro Páramo”, o poder se constitui desde a legitimação das narrativas que colocam à personagem principal como detentora dos destinos dos habitantes de Comala, num discurso que retrata aquele universo de maneira crua. A Lei do Pai aparece quase que de maneira onipresente na obra, seja nos relacionamentos sociais existentes entre as personagens, nas quais as mulheres servem funcionalmente aos homens; seja no sentido religioso, pelo sentimento de culpa dos habitantes da cidade que procuram na autoridade religiosa (o Padre, o Bispo) a salvação; seja em matéria de sexo, em que a alusão que se faz aos casos de incesto (Donis e sua irmã, Bartolomé San Juan e sua filha) deixa transparecer uma visão masculina de superioridade, que considera à mulher justamente um bem a ser utilizado: a irmã de Donis se desfaz em (na) lama e Susna San Juan enlouquece e ascende aos céus.

É notório o desfecho destas duas personagens, porque sua eliminação implica, ao mesmo tempo, uma redenção de culpa da terra e de toda Comala e um rompimento das relações incestuosas que em grande parte originam essa culpa.

Mas a grande libertação está dada, sem dúvida alguma, pela morte de Pedro Páramo nas mãos de um de seus filhos. O parricídio que elimina o dono do clã, aparentemente, pretende fazer *tabula rasa* da história toda, como se o autor também tivesse sido impregnado com algum tipo de sentimento de culpa. Culpa de Comala ser como é, culpa de ter nascido naquele lugar.

Uma obra tão complexa como “Pedro Páramo”, evidentemente, não é susceptível a qualquer tipo de leitura definitiva.

A abordagem que aqui propusemos, no entanto, procurou mostrar o mundo patriarcal que acreditamos a obra possui, perceptível em sua narrativa, sua semanticidade e, talvez, se analisada em termos ideológicos, de filosofia de vida das pessoas.

Cremos, assim, que fica aberto o caminho para um aprofundamento da análise seguindo o viés das narrativas universalizantes que o texto literário, de alguma maneira,

pretende legitimar, por um lado; e a desconstrução dessas narrativas que o próprio texto literário se encarrega, afinal de contas, de efetuar.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Tatiana Glícia Bilro de. *O Incesto: discurso e ideologia*. Dissertação de Mestrado apresentada na Universidade Federal de Rio Grande do Norte, 2006.

ALVAREZ, Cristina. *Do Gozo Interdito ao Gozo não dito: lei e diferença sexual em Lacan*. Colóquios de outono n.7 Braga: Centro de Estudos Humanísticos da Universidade de Minho, 2009. Disponível em <HTTP://hdl.handle.net/1822/10421>, acessado em 15/04/2010.

ARAN, Márcia; PEIXOTO, Carlos Augusto. Jr. *Subversões do Desejo: sobre gênero e subjetividade em Judith Butler*. Cadernos Pagu nº28 jan-junho 2007, p.129-147. Disponível em [www.scielo.br](http://www.scielo.br).

ARRIGUCHI, Jr. Davi. *Enigma e Comentário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ATKINSON, James.Jasper. *Primal Law*, incluído em LANG, *Social Origins*, 1903. Disponível em [www.THEPROJECTGUTENBERGGeBOOK](http://www.THEPROJECTGUTENBERGGeBOOK).

AZEVEDO, Alberto. Carlos. *Dicionário de Nomes, Termos e Conceitos Históricos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

BARNES, Elizabeth. *Incest and the Literary Imagination*. Florida: University Press of Florida, 2002.

BARTHES, Roland. *El mundo de Roland Barthes*. Seleção de Beatriz Sarlo. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1991.

BONNICI, Thomas; ZOLÍN, Lúcia Osana. (org.) *TEORIA LITERÁRIA: Abordagens, Histórias e Tendências Contemporâneas*. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2009.

BELL, Vikky. *Interrogating Incest. Feminism, Foucault and the Law*. London: Routledge, 1993.

BOOTH, Wayne. *A retórica da ficção*. Lisboa: Editora Arcádia, 1983.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of identity*. New York, Routledge, 1990.

DARWIN, Charles. *A origem do Homem e a Evolução Sexual*. Rio de Janeiro: Hemus Editora, 2002.



DERRIDA, Jacques. *A escritura e a Diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1989.

DURKHEIM, Emile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Editora, 1995.

CHAVES, Flávio Loureiro. *Ficção Latino-Americana*. Porto Alegre: UFRS, 1973.

CULLER, Jonathan. *Teoria Literária: uma introdução*. São Paulo: Beca Produções Culturais Ltda, 1999.

DE LAURETIS, Teresa. *Technologies of Gender*. Basingstoke : Macmillan, 1987.

DRIVER, Emily ; DROISEN, Audrey. *Child Sexual Abuse : Feminist Perspectives*. Basingstoke : Macmillan, 1989.

EYSENCK, Hans. Jorgen. *et al. Dicionário de Psicologia*. São Paulo: Edições Loyola, 1982.

FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*. London: Penguin, 1981.

\_\_\_\_\_. *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and other Writings*. New York: Routledge, 1977-1984.

FRAZER, James. George. *Totemism and Exogamy*, 1911.

\_\_\_\_\_. *Taboo and the Perils of the Soul*, 1910, disponíveis em:  
[www.THEPROJECTGUTENBERGGeBOOK](http://www.THEPROJECTGUTENBERGGeBOOK).

FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

\_\_\_\_\_. (a) *O Mal-estar na Civilização* (1930).

\_\_\_\_\_. (b) *Publicações Psicanalíticas e Esboços Inéditos* (1886-1889).

\_\_\_\_\_. (c) *Totem e Tabu* (1913).

GAYLE, Rubin. *O Tráfico de Mulheres: notas sobre a “Economia Política” do sexo*. Cadernos Pagu, n.21, p.157-209, ISSN 01048333, 2003. Disponível em: [www.scielo.br](http://www.scielo.br).

GUTIÉRREZ VEGA, Horacio. *Las palabras, los murmullos y el silencio*. In Cuadernos Hispanoamericanos nº421-423, 1985.

GONZÁLES BOIXO, Juan Carlos. *El factor religioso en la obra de Juan Rulfo*. In: Cuadernos Hispanoamericanos nº421-423, 1985.

HAVELLOCK, Ellis. *Study in the Psychology of Sex: Sexual Selection in Man*, 1895. Disponível em [www.THEPROJECTGUTENBERGGeBOOK](http://www.THEPROJECTGUTENBERGGeBOOK).

HARSS, Luis. *Los Nuestros*. Buenos Aires: Sudamericana, 1969.

HERMAN, J. HIRCHMAN, L. *Father-Daughter Incest*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1977.

LACAN, Jacques. *Escritos*. México: Siglo Veintiuno Ed., 1990.

\_\_\_\_\_. *Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

JIMÉNEZ, de Ivete Báez *El mundo de Juan en Pedro Páramo de Rulfo*. Décimo congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. Barcelona, 1988.

LANG, Andrew. *The Secret of the Totem*, 1905. Disponível em [www.THEPROJECTGUTENBERGGeBOOK](http://www.THEPROJECTGUTENBERGGeBOOK).

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.

\_\_\_\_\_. *A Oleira Ciumenta*. Petrópolis: Vozes, 1982.

\_\_\_\_\_. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LEWIN, Ellen. *Feminist Anthropology: a reader*. Oxford, UK: Blackwell Publishing, 2006.

LOBATO, Josefina Pimenta. *Troca de Mulheres: destino ou opção?* In Anuário Antropológico 88. Brasília e Rio de Janeiro: Editora da Universidade de Brasília e Tempo Brasiliense.

LYON, Thomas *Juan Rulfo o no hay salvación ni en la vida ni en la muerte*. Revista Chilena de Literatura nº39, 1992.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a Dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*, vol.2. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

MILLER, Alice. *Thou Shalt not be Aware: Society Betrayal of the ChildI*. London: Pluto Press, 1985.

MUÑOZ, Mario. *Dualidad y desencuentro em Pedro Páramo*. In: Cuadernos Hispanoamericanos nº421-423, 1985.

O Estado de São Paulo. *Manual de Redação e Estilo*. São Paulo: O Estado de São Paulo, 1990.

REIS, Carlos; LOPES, Ana Cristina. *Dicionário de Teoria Narrativa*. São Paulo: Ática, 2000.

RAMA, Ángel. *Transculturación Narrativa en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego, 2007.

ROA BASTOS, Augusto. *La lección de Rulfo*. In: Cuadernos Hispanoamericanos nº421-423, 1985.

RULFO, Juan. *Pedro Páramo y el Llano en Llamas*. Barcelona: Planeta, 1996.

SABUGO, Ángel. *Comala o una lectura en el infierno*. In: Cuadernos Hispanoamericanos nº421-423, 1985.

SARGENTIM, Horácio. *Dicionário de Idéias Afins*. São Paulo: IBEP, 1990.

SARTRE, Jean Paul. *Que é a Literatura?* São Paulo: Ática, 1993.

SISCAR, Marcos. *A Desconstrução de Jacques Derrida In: Teoria Literária*. Maringá: Editora da UEM, 2009, cap.10.

SMART, Carol. *The Ties that Bind: Law, Marriage and the Reproduction of Patriarchal Relations*. London: Routledge & kehan Paul, 1984.

TALAFERRO, Augusto. *Curso Básico de Psicanálise*. São paulo: Martins Fontes, 1996.

TODOROV, Tzvetan; DUCROT, Oswald. *Dicionário Enciclopédico das Ciências da Linguagem*. São Paulo: Perspectiva: 2001.

WARD, Elizabeth. *Father-Daughter Rape*. London: Women's Press, 1984.

WESTERMARCK, Edvard Alexander. *The Origin and Development of the Moral Ideas*, 1906.

\_\_\_\_\_. *The History of Human marriage*, 1925.

Disponível em [www.THEPROJECTGUTENBERGGeBOOK](http://www.THEPROJECTGUTENBERGGeBOOK).

WUNDT, Wilhelm. *Elements of Folk Psychology*, 1906. Disponível em [www.THEPROJECTGUTENBERGGeBOOK](http://www.THEPROJECTGUTENBERGGeBOOK).